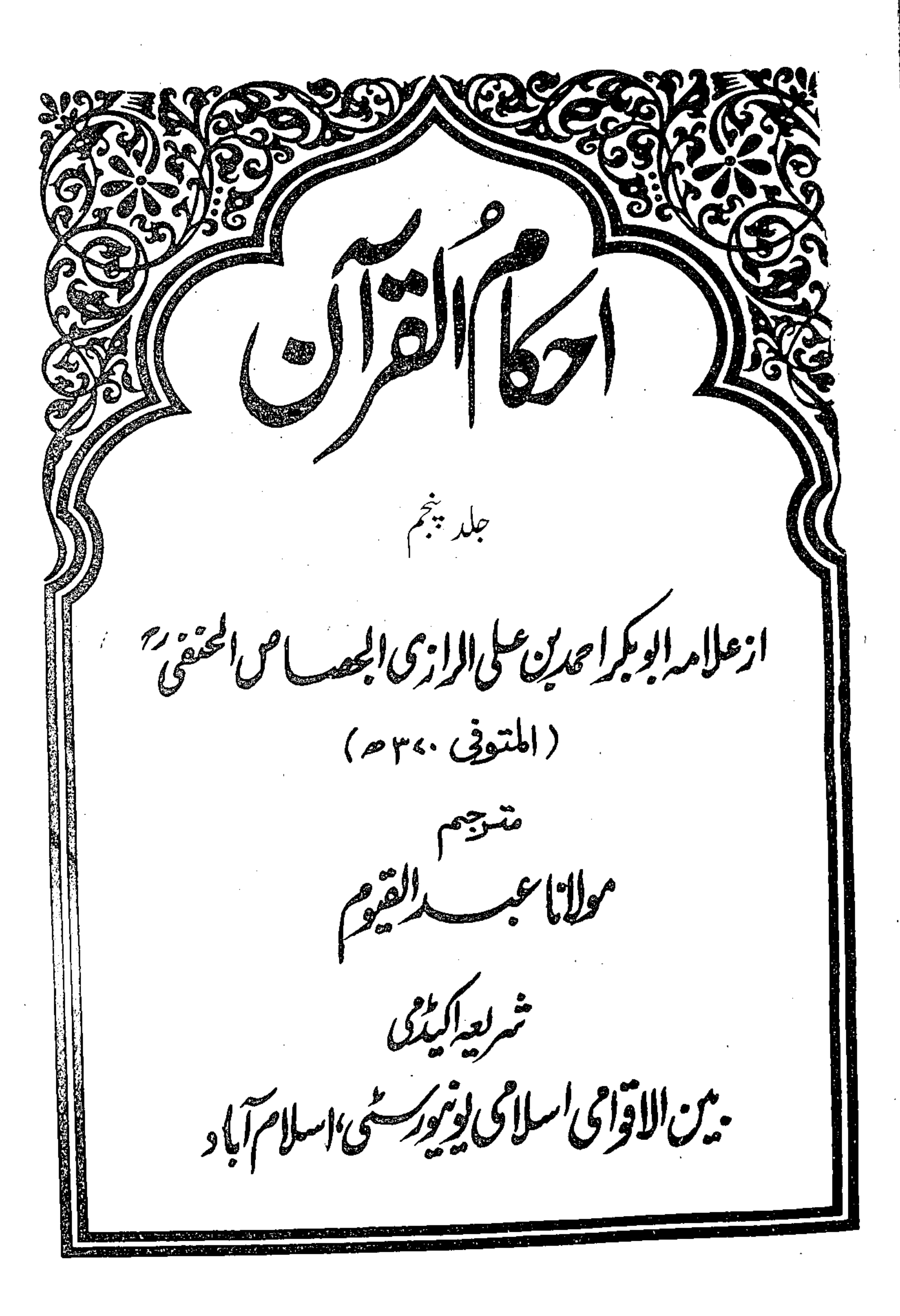


احکام القرآن

جلد پنجم

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی رح

(المتوفی ۳۷۰ھ)

مترجم

مولانا عبدالقیوم

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

جلد ۵

نام کتاب: تفسیر احکام القرآن جلد پنجم

تالیف: امام ابو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی ؒ

ترجمہ: مولانا عبدالقیوم

ناشر: ڈاکٹر حافظ محمود احمد غازی
ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی

طابع: شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی
اسلام آباد

مطبع: ادارہ تحقیقات اسلامی پریس، اسلام آباد

تعداد: ۱۵۰۰

اشاعت اول: دسمبر ۱۹۹۹ء

فہرست مندرجات

احکام القرآن جلد پنجم

تقدیم

شریعہ اکیڈمی نے ایک جامع منصوبہ کے تحت اسلامی قوانین سے متعلق اہم اور بنیادی کتابوں کے معیاری اور دور حاضر کی زبان میں تراجم کا سلسلہ شروع کیا ہے ' اس منصوبہ کے تحت امام ابو بکر جصاص ؒ کی تفسیر احکام القرآن کے پانچویں جلد پیش خدمت ہے ۔ پانچویں جلد میں مصارف زکواۃ ' حج کے ایام میں تجارت اور قربانی سے متعلق مسائل ' قدیم مشرکانہ نظام کے کلی استیصال کے لئے تفصیلی ہدایات ' حکمت تبلیغ ' عشر ' جزیہ ' اہل ذمہ سے متعلق مسائل ' حقوق والدین اور اخلاق و تمدن کے وہ بڑے بڑے اصول زیر بحث آئے ہیں جن پر نظام زندگی کو قائم کرنا مقصود تھا ۔ سورہ انفال اس لحاظ سے اور بھی اہم ہے کہ اس میں اسلام کی پہلی جنگ پر مفصل تبصرہ کیا گیا ہے اور اُس میں اسلامی ریاست کے دستوری قانون کی بعض دفعات ' قانون صلح و جنگ ' مال غنیمت ' فلسفہ جہاد اور جہاد کے اغراض و مقاصد پر کافی حد تک تفصیلات موجود ہیں ۔

امید ہے اسلامی قوانین کی حقیقی روح کو سمجھنے والے افراد کے لئے شریعہ اکیڈمی کی یہ کاوش بار آور ثابت ہو گی ۔

ڈاکٹر محمود احمد غازی

ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی


سورة الأنعام

ظالموں کی ہم نشینی کی ممانعت

قول باری ہے (وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ۔ اور اے محمدؐ! جب تم دیکھو کہ لوگ ہماری آیات پر نکتہ چینیاں کر رہے ہیں تو ان کے پاس سے ہٹ جاؤ) اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ کو ان لوگوں سے دور ہٹ جانے کا حکم دیا جو اللہ کی آیات یعنی قرآن پر تکذیب اور حقارت کا اظہار کر کے نکتہ چینیاں کرتے ہیں، تاکہ اس کے ذریعے ان کے رویے پر اپنی نفرت کا اظہار ہو جائے نیز ان کی اس روش کی عملی طور پر تردید بھی ہو جائے جس کے نتیجے میں وہ اس سے باز آ جائیں اور گفتگو کا موضوع بدل کر کوئی اور بات شروع کر دیں۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب ملحدین اور کفار کی طرف سے کفر اور شرک نیز خدا کے بارے میں گستاخی کا اظہار ہو اور ہمارے لیے اپنی جان کے خطرے کے پیش نظر ہاتھ اور زبان سے اس کی تردید ممکن نہ ہو اور ہم کسی طرح اس کا سدِّ باب نہ کر سکیں تو ایسی صورت میں ان لوگوں کی ہم نشینی ترک کرنا فرض ہو گا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جن باتوں پر عمل پیرا ہونے کا حکم دیا ہے ان پر عمل پیرا ہونا ہم پر بھی فرض ہے اِلَّا یہ کہ کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جو کسی حکم کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ تخصیص ثابت کر دے، اس صورت میں اس حکم پر عمل کرنا ہم پر فرض نہیں ہو گا۔

قول باری ہے۔ (وَإِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ۔ اور اگر کبھی شیطان تمہیں بھلاوے میں ڈال دے) مراد یہ ہے کہ اگر شیطان کبھی تمہیں کسی اور مشغولیت کی بنا پر بھلاوے میں ڈال دے اور تم نسیان کی اس حالت میں ان کے پاس بیٹھے رہو اور وہ دریدہ دہنی کرتے رہیں لیکن تمہیں ان کی مجالست کی ممانعت یاد نہ آئے تو اس صورت میں تم پر کوئی گرفت نہ ہو گی۔ پھر ارشاد ہوا (فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرَىٰ

مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِیْنَ. جس وقت یاد آجائے اس کے بعد پھر ایسے ظالم لوگوں کے پاس نہ بیٹھو۔ یعنی جب تمھیں اللہ کی نہی یاد آجائے تو اس کے بعد ایسے ظالم لوگوں کے پاس نہ بیٹھو۔ اس میں تمام ظالم لوگوں کے پاس بیٹھنے کی ممانعت کے حکم میں عموم ہے خواہ ان کا تعلق اہل شرک و کفر سے ہو یا کسی اور مذہب کے پیروکاروں سے ہو، اس لیے کہ ظالم کا اسم ان تمام قسم کے لوگوں پر واقع ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک شخص میں اپنی جان خطرے میں پڑ جانے کے خوف سے ظالموں کی اس دریدہ دہنی کو ہاتھ یا زبان سے روک دینے کی استطاعت نہ ہو اور دوسری طرف ان کی اس قبیح حرکت کے خلاف حجت قائم ہو چکی ہو تو اب کسی شخص کے لیے یہ بات جائز نہیں ہوگی کہ اس پر انھیں ٹوکے اور اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیے بغیر ان کی مجالست اختیار کرے خواہ وہ اس وقت اپنے اس ظالمانہ اور گستاخانہ رویے کا اظہار کر رہے ہوں یا نہ کر رہے ہوں۔ اس لیے کہ ایسے لوگوں کی مجالست کے سلسلے میں وارد نہی کے اندر عموم ہے۔ اگر کوئی شخص نفرت یا ناپسندیدگی کا اظہار کیے بغیر ان کی مجالست اختیار کر لیتا ہے تو وہ گویا ان کی اس غلط کاری پر اپنی رضامندی کی مہر ثبت کر دیتا ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (لُعِنَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ بَنِیْ اِسْرَآئِیْلَ) تا آخر آیت۔ اس آیت کی تفسیر میں مروی اقوال کا ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے۔ نیز یہ قول باری ہے (وَلَا تَرْکَنُوْا اِلَی الَّذِیْنَ ظَلَمُوْا فَتَمَسَّکُمُ النَّارُ) اور ظالموں کی طرف اپنے جھکاؤ کا اظہار نہ کرو کہ اس کی وجہ سے کہیں تمھیں آگ نہ چھو جائے۔

قول باری ہے (وَذَرِ الَّذِیْنَ اتَّخَذُوْا دِیْنَھُمْ لَعِبًا وَّلَھْوًا وَّغَرَّتْھُمُ الْحَیٰوۃُ الدُّنْیَا وَذَکِّرْ بِہٖٓ اَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا کَسَبَتْ. چھوڑو ان لوگوں کو جنھوں نے اپنے دین کو کھیل تماشہ بنا رکھا ہے اور جنھیں دنیا کی زندگی فریب میں مبتلا کیے ہوئے ہے ہاں مگر یہ قرآن سنا کر نصیحت اور تنبیہ کرتے رہو کہ کہیں کوئی شخص اپنے کرتوتوں کے وبال میں گرفتار نہ ہو جائے) قتادہؒ کا قول ہے کہ یہ آیت اس قول باری (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ) کی بنا پر منسوخ ہو چکی ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ منسوخ نہیں ہوئی لیکن اس میں تہدید اور دھمکی کا پہلو موجود ہے جس طرح اس قول باری میں یہی پہلو پایا جاتا ہے۔ (ذَرْنِیْ وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِیْدًا۔ مجھے اپنی مخلوقات کے ساتھ تنہا چھوڑ دو)

تشریح تبسل

قول باری (تُبْسَلَ) کے معنی فراء کے قول کے مطابق "ترتھن" (گروی لے لی جائے) ہے حسن مجاہد اور سدّی کے قول کے مطابق "تسلم" حوالے ہو جائے، اور قتادہ کے قول کے مطابق "تحبس"

(پھنس جائے) ہے جبکہ حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق "تفضح" (ذلیل ہو جائے) ہے۔ ایک قول ہے کہ اس کے اصل معنی ارتہان یعنی گروی لینے کے ہیں، ایک قول یہ بھی ہے کہ اصل معنی تحریم کے ہیں۔ محاورہ میں "اسد باسل" (بہادر شیر) اس لیے کہا جاتا ہے کہ شیر کا کیا ہوا شکار اس کے پاس گروی ہو جاتا ہے اور اس کے ہاتھ سے نکل نہیں سکتا۔ ایک اور محاورہ ہے "ھذا بسل علیک" یعنی یہ چیز تم پر حرام ہے۔ اس لیے کہ اس چیز کو اسی شرط کے ساتھ مقید کر دیا گیا ہے۔ ایک محاورہ یہ بھی ہے "اعطی المراقی بسلتہ" یعنی اس نے جھاڑ پھونک کرنے والے کو اس کی اجرت دے دی اس لیے کہ اس کا یہ عمل اجرت کی شرط کے ساتھ مشروط ہوتا ہے۔ مستبسل کے معنی مستسلم کے ہیں۔ یعنی فرمانبردار اس لیے کہ اس کی حیثیت اس شخص جیسی ہوتی ہے جو فرمانبرداری کے اظہار کے ذریعے اپنے آپ کو مقید اور پابند بنا لیتا ہے۔

ابراہیمؑ کی جستجوئے حق

قول باری ہے (فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي۔ چنانچہ جب رات اس پر طاری ہوئی تو اس نے ایک تارا دیکھا، کہا یہ میرا رب ہے) اس کی تفسیر میں تین اقوال ہیں۔ ایک یہ کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے پہلی دفعہ تارے پر نظر پڑنے کی حالت میں یہ بات کہی تھی اور جو بات پہلے سے ان کے وہم میں تھی نیز ان کے گمان میں چھائی ہوئی تھی اس پر استدلال کرتے ہوئے یہ فرمایا تھا اس لیے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی قوم ستاروں کے نام پر بت بنا کر ان کی پرستش کرتی تھی۔ وہ کہتے "یہ زحل کا بت ہے، یہ سورج کا، یہ مشتری کا" وغیرہ وغیرہ۔ دوسری تفسیر یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ نے یہ بات بالغ ہونے سے پہلے فرمائی تھی یعنی اس وقت جب اللہ تعالیٰ نے ابھی آپ کی عقل اور سمجھ بوجھ میں وہ پختگی نہیں پیدا کی تھی جس کی بنا پر ایک شخص مکلف قرار پاتا ہے۔ جب آپ نے اللہ تعالیٰ کی توحید پر دلالت کرنے والے واقعات و احوال کا مشاہدہ کیا اور آپ کے قلب و ذہن میں بہت سے سوالات پیدا ہوئے۔ نیز دل و دماغ میں ابھرنے والے خیالات و احساسات نے آپ کے اندر غور و فکر کا زبردست داعیہ پیدا کر دیا تو اس وقت آپ نے یہ فقرہ کہا تھا۔ روایت میں ہے کہ آپ کی والدہ نے نمرود کے خوف سے ایک غار کے اندر آپ کو جنم دیا تھا، نمرود اس زمانے میں پیدا ہونے والے بچوں کو قتل کروا دیا کرتا تھا۔ جب آپ کی والدہ آپ کو غار سے باہر لے کر آئیں اور آپ نے اپنی آنکھوں سے آسمان پر بکھرے ہوئے تارے دیکھے تو اس وقت یہ فقرہ ادا

کیا۔ تیسرا قول یہ ہے کہ یہ بات اپنی قوم کی بت پرستی کی تردید کرتے ہوئے نیز اپنی بیزاری کا اظہار کرتے ہوئے فرمائی تھی۔ فقرے سے ہمزۂ استفہام حذف کر دیا گیا ہے اور اصل فقرہ یہ ہے (کیا یہ میرا رب ہے؟) شاعر کا قول ہے۔

؎ کذبتك وعينك أم رأيت بواسط — غلس الظلام من الرباب خيالا

کیا تیری آنکھوں نے تجھ سے جھوٹ کہا یا تو نے واسط شہر میں تاریکی کے پردے میں رباب (محبوبہ کا نام) کی کوئی پرچھائیں دیکھی۔

کذبتك کے معنی ہیں "أكذبتك" ایک اور شاعر کا شعر ہے۔

؎ رفوني وقالوا يا خويلد لا ترع — فقلت وانكرت الوجوه هم هم

انھوں نے میرے دل سے ڈر دور کر دیا اور کہنے لگا خویلد! خوفزدہ نہ ہو، میں نے نا آشنا چہرے دیکھ کر کہا "آیا یہ لوگ وہی ہیں۔"

"هم هم" کے معنی ہیں "أهم هم" (کیا یہ لوگ وہی ہیں)

قول باری ہے (لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ - ڈوب جانے والوں کا تو میں گرویدہ نہیں ہوں) آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ یہ تارا رب نہیں ہے۔ اگر یہ رب ہوتا تو میں اس کا گرویدہ ہو جاتا اور اس کی تعظیم کرتا جس طرح رب کی تعظیم کی جاتی ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے استدلال کا جو طریقہ اپنایا تھا وہ درست ترین اور واضح ترین طریقہ تھا۔ وہ اس طرح کہ جب آپ نے تارے کی بلندی اور اس کی روشنی دیکھی تو آپ کا ذہن اس مقام پر پہنچ گیا جہاں اس کے متعلق آپ کی سوچ کا دھارا دو حصوں میں بٹ گیا یعنی آپ یہ فیصلہ نہیں کر پائے کہ اس پر کیا حکم لگایا جائے آیا اسے خالق اور رب مان لیا جائے یا اسے مخلوق اور مربوب کا درجہ دیا جائے۔ لیکن جب آپ نے اسے طلوع ہو کر غروب ہوتا ہوا دیکھا نیز حرکت کرتا ہوا اور ایک مقام پر پہنچ کر مٹتا ہوا پایا تو فوراً یہ فیصلہ دے دیا کہ یہ حادث ہے اس لیے کہ حدوث پر دلالت کرنے والی کیفیات اس کے اندر موجود تھیں، یہ رب نہیں ہو سکتا تھا۔ آپ کو اس بات کا علم تھا کہ جو خود حادث ہو وہ دوسرے اجسام کو وجود میں لانے کی قدرت نہیں رکھتا، اس کے لیے ایسا کرنا محال ہوتا ہے۔ جس طرح اس تارے کے لیے حادث ہونے کی بنا پر ایسا کرنا محال تھا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اسی سوچ کے نتیجے میں اس تارے پر یہ حکم لگا دیا کہ حادث ہونے نیز رب اور خالق نہ ہونے کے لحاظ سے وہ ان کی طرح تھا۔ پھر جب چاند طلوع ہوا اور حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس کی جسامت، اس کی چمک، اور اس کی ضیا پاشی ستارے سے بالکل مختلف

پائی تو آپ کا ذہن اس نکتے پر آکر رک گیا کہ یہ میرا رب ہے، چنانچہ آپ نے زبان سے بھی فقرہ ادا کیا۔ لیکن جب آپ نے اس کی کیفیات کو بغور دیکھا اور اس کے احوال کا مشاہدہ کیا تو اسے بھی اس لحاظ سے تارے کا ہم جنس پایا کہ اس میں بھی حادث کی صفات یعنی طلوع و غروب، زوال اور ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال وغیرہ پائی جاتی ہیں۔ یہ دیکھ کر آپ نے اس پر بھی وہی حکم لگا دیا جو اس سے پہلے تارے پر لگا چکے تھے اگرچہ چاند ستارے کے مقابلہ میں زیادہ بڑا اور زیادہ روشن تھا۔ جسامت اور ضیا پاشی میں ان دونوں کا فرق چاند پر حدوث کا حکم لگانے سے مانع نہیں ہوا اس لیے کہ آپ نے اس میں حدوث کی نشانیاں دیکھ لی تھیں۔ پھر جب آپ نے صبح کے وقت سورج کو پورے آب و تاب سے طلوع ہوتے دیکھا، اس کی جسامت، چمک اور تابانی دیکھی تو پکار اٹھے کہ یہ میرا رب ہے، اس لیے کہ ان اوصاف کے لحاظ سے وہ تارے اور چاند سے یکسر مختلف تھا۔ لیکن جب اسے ڈوبتا ہوا نیز ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہوتا ہوا دیکھ لیا تو اس پر بھی حدوث کا حکم عائد کر دیا اور اعلان کر دیا کہ یہ بھی تارے اور چاند کی طرح ہے اس لیے کہ حدوث کی نشانیاں ان تینوں میں پائی جاتی تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس فکری سفر کا حال بتانے کے بعد فرمایا (وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ۔ یہ تھی ہماری وہ حجت جو ہم نے ابراہیم کو اس کی قوم کے مقابلہ میں عطا کی) اس میں توحید پر استدلال کے وجوب کی واضح ترین دلالت موجود ہے، نیز اس میں ان لوگوں کے قول کا بطلان بھی موجود ہے جو علم سے عاری ہونے کی بناء پر تقلید کے قائل ہیں۔ اس لیے کہ اگر کسی کے لیے تقلید پر اکتفا کر لینا جائز ہوتا تو حضرت ابراہیم علیہ السلام ان لوگوں سے بڑھ کر اس کے مستحق قرار پاتے۔

؎ اگر تقلید بودے شیوۂ خوب   پیمبر ہم رہِ اجداد رفتے   (اقبالؒ)

لیکن جب آپ نے توحید باری پر استدلال کیا اور اپنی قوم کے مقابلہ میں اسے حجت کے طور پر پیش کیا تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ہمارے لیے بھی یہی بات لازم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے دوسرے انبیاء کرام کے ساتھ حضرت ابراہیم کا ذکر کرتے ہوئے سلسلۂ تلاوت میں فرمایا (أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ۔ اے محمدؐ! وہی لوگ اللہ کی طرف سے ہدایت یافتہ تھے، انہی کے راستہ پر تم چلو) اس کے ذریعے اللہ نے ہمیں بھی توحید پر استدلال کرنے اور کافروں کے مقابلہ میں اسے حجت اور دلیل کے طور پر پیش کرنے کے لیے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا طریقہ اپنانے کا حکم دے دیا۔ مذکورہ بالا اجرام فلکی کے احوال جس طرح اس پر دلالت کرتے ہیں کہ یہ مخلوق ہیں خالق نہیں

ہلیں، مربوب ہیں، رب نہیں ہیں، اسی طرح یہ اس پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ کائنات میں جو چیز بھی ان جیسی صفات کی حامل ہوگی یعنی ایک حالت پر اس کا دوام نہیں ہوگا بلکہ ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال، نیز آنے جانے اور گھٹنے بڑھنے کی کیفیات پائی جائیں گی، اسے خالق اور رب کے نام سے موسوم کرنا جائز نہیں ہوگا، بلکہ وہ مخلوق و مربوب ہوگی۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ کی ذات کی طرف ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال نیز آنے جانے اور گھٹنے بڑھنے کی نسبت جائز نہیں اس لیے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے استدلال کا نتیجہ صریحہ یہ ہے کہ جو چیز ان صفات کی حامل ہوگی وہ حادث ہوگی۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو شخص بھی ان کیفیات کی حامل ذات کی پرستش کرے گا وہ اللہ کی ذات وصفات سے بے خبر قرار پائے گا اس کی حیثیت ان لوگوں کی طرح ہوگی جنھوں نے کسی ستارے یا کسی مخلوق کی پرستش کی۔ اس پورے واقعہ میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ کمال عقل کی بنا پر پیغمبروں کی آمد سے پہلے ہی اللہ تعالیٰ کی معرفت واجب تھی اس لیے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے انبیاء علیہم السلام کے دلائل کی سماعت سے پہلے ہی اللہ کی ذات کی معرفت پر استدلال کر لیا تھا۔

قول باری ہے (وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ۔ یہ تھی ہماری وہ حجت جو ہم نے ابراہیم کو اس کی قوم کے مقابلہ میں عطا کی) یعنی — واللہ اعلم — ستارے، چاند اور سورج کے حدوث پر مذکورہ استدلال، نیز یہ کہ جو چیز حدوث کی ان کیفیات کی حامل ہوگی جس طرح مذکورہ بالا تینوں اجرام فلکی حامل ہیں نہ وہ الٰہ اور معبود نہیں بن سکتی۔ پھر جب یہ بات ان لوگوں کے ذہنوں میں اتر گئی تو حضرت ابراہیم نے پوچھا (فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ۔ بتاؤ، ہم دونوں فریقوں میں سے کون زیادہ بے خوفی اور اطمینان کا مستحق ہے) آیا وہ اس کا زیادہ مستحق ہے جو ایک الٰہ کی عبادت کرتا ہے یا وہ جس نے مختلف الٰہ بنا رکھے ہیں؟ انھوں نے جواب دیا کہ وہ اس کا زیادہ مستحق ہے جو ایک الٰہ کی عبادت کرتا ہے۔ اس طرح انھوں نے اپنی غلطی کا خود اعتراف کر لیا اور ان پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کی حجت تام ہوگئی۔ ایک قول یہ ہے کہ انھوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام سے یہ کہا کہ "تمھیں اس بات کا خوف نہیں کہ کہیں ہمارے معبود تمھیں تباہ نہ کر دیں اور تمھیں پاگل نہ بنا دیں؟" حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جواب میں کہا "کیا تمھیں اس بات کا خوف نہیں کہ تمھارے معبودان باطل اپنی پرستش کرا کے تمھارے بڑے چھوٹے سب کو تباہی کے غار میں دھکیل دیں؟" اس طرح آپ نے ان کی طرف سے پیش کیے جانے والے استدلال کو باطل کر دیا اور انھوں نے جو دلیل آپ

کے خلاف استعمال کرنی چاہی تھی آپ نے پلٹ کر وہی دلیل ان کے خلاف استعمال کر لی۔ اور اپنی بات کے ذریعے ان کا قول باطل کر دیا۔

استدلالِ انبیاء

قول باری ہے (اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدٰهُمُ اقْتَدِهْ، اے محمدؐ! وہی لوگ اللہ کی طرف سے ہدایت یافتہ تھے، انہی کے راستہ پر تم چلو) اللہ تعالیٰ نے ہمیں توحید باری پر استدلال کرنے کے لیے ان انبیاء کرام کا طریقہ اپنانے کا حکم دیا جن کا یہاں ذکر ہوا ہے۔ جیسا کہ ہم حضرت ابراہیم علیہ السلام کے استدلال کے متعلق پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ اس آیت کے عموم سے انبیائے سابقین کی شریعتوں کی پیروی کے لزوم پر استدلال کیا گیا ہے کہ آیت نے صرف توحید پر استدلال کے لیے سابقہ شریعتوں کی پیروی کی تخصیص نہیں کی بلکہ تمام باتوں میں ان کی پیروی لازم کر دی ہے۔ ہم نے اصولِ فقہ میں اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کی ہے۔

رؤیت باری تعالیٰ

قول باری ہے (لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ۔ نگاہیں اس کو نہیں پا سکتیں اور وہ نگاہوں کو پا لیتا ہے) کہا جاتا ہے کہ ادراک کے اصل معنی لحوق یعنی پا لینے اور جا لینے کے ہیں ——— مثلاً آپ کہتے ہیں" ادرك زمان المنصور" یا " ادرك ابا حنیفۃ" (اس نے خلیفہ منصور کا زمانہ پایا تھا یا اس نے امام ابو حنیفہ کو پایا تھا) نیز " ادرك الطعام" یا" ادرك الزرع والثمرۃ" (طعام پک کر تیار ہونے کے مرحلے کو پہنچ گیا یا فصل پک گئی، پھل پک گئے) اسی طرح کہا جاتا ہے" ادرك الغلام" (لڑکا بالغ ہو گیا) یعنی بالغ مردوں کی حالت کو پہنچ گیا۔ آنکھوں کا کسی چیز کو ادراک کر لینے کے معنی ہیں کہ آنکھیں اس چیز تک جا پہنچیں اور آنکھوں کو اس کی رؤیت حاصل ہو گئی۔ اس لیے کہ اہل لغت کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے" ادرکت ببصری شخصاً" (میں نے اپنی آنکھوں کے ساتھ ایک شخص کو جا لیا) تو اس کے معنی ہیں کہ" میں نے اسے اپنی آنکھوں سے دیکھا" ادراک کو احاطہ کرنے کے معنی میں لینا درست نہیں ہے اس لیے کہ گھر ان تمام چیزوں کا احاطہ کیے ہوئے ہوتا ہے جو اس میں موجود ہوتی ہیں لیکن وہ ان چیزوں کا مدرک نہیں کہلاتا۔ اس لیے قول باری (لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ) کے معنی یہ

ہیں کہ آنکھیں اسے دیکھ نہیں سکتیں۔ اس میں آنکھوں کے ذریعے رؤیت کی نفی کرکے اللہ تعالیٰ کی مدح سرائی کی گئی ہے جس طرح اس قول باری (لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ. اسے نہ اونگھ آسکتی ہے نہ نیند) میں نیند اور اونگھ کی نفی کرکے اللہ کی تعریف کی گئی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے جس چیز کی نفی کرکے مدح سرائی کی ہو اس کی ضد کا اثبات ذم اور نقص کہلائے گا۔ اس لیے کسی حالت میں بھی اس کے نقیض یعنی ضد کا اثبات نہیں کیا جائے گا۔ جس طرح کہ اگر (لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ) کی بناء پر صفت مدح کا استحقاق باطل ہو جاتا تو اس کے نتیجے میں ایسی صفت لازم آتی جو نقص پر دلالت کرتی۔ جب اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے رؤیت بصر کی نفی کرکے اپنی تعریف فرمائی ہے تو اب اس کی ضد اور نقیض کا کسی صورت میں بھی اثبات جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ اس طرح ایسی صفت کا اثبات لازم آئے گا جو نقص پر دلالت کرنے والی ہوگی۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں کہ قول باری (وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ اس دن بہت سے چہرے تروتازہ ہوں گے اور اپنے رب کی طرف نظریں کیے ہوئے ہوں گے) کی بناء پر آیت میں درج صورت کی تخصیص کر دی جائے اس لیے کہ نظر میں کئی معانی کا احتمال ہے۔ ایک معنی ثواب اور بدلے کے انتظار کے بھی ہیں۔ جیسا کہ سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے۔ جب اس آیت میں تاویل کا احتمال ہو اس کے ذریعے اس آیت کے حکم کی تخصیص درست نہیں ہوگی جس میں کسی قسم کی تاویل کی کوئی گنجائش نہیں اور نہ ہی اس کا احتمال۔ رؤیت ذات باری کے متعلق جو روایات منقول ہیں اگر وہ روایت اور اسناد کے لحاظ سے درست تسلیم کر لی جائیں تو ان میں مذکورہ رؤیت سے علم مراد ہوگا۔ یہ وہ علم ضرورت ہے جس کے متعلق نہ تو کوئی شبہ ہے اور نہ ہی اس پر کوئی اعتراض وارد ہوتا ہے اس لیے کہ لغت میں رؤیت بمعنی علم ایک مشہور امر ہے۔

مشیّت الٰہی کا مفہوم

قول باری ہے (وَلَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَآ اَشْرَكُوْا۔ اور اگر اللہ کی مشیت ہوتی تو یہ شرک نہ کرتے) اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ انہیں زبردستی شرک کی ضد یعنی ایمان پر رکھنا چاہتا تو ہرگز شرک نہ کر سکتے۔ اس لیے کہ مشیّت کا تعلق فعل کے ساتھ یہ ہوتا ہے کہ وہ فعل وجود میں آ جائے نہ یہ کہ وہ فعل وجود میں نہ آئے۔ اس لیے یہاں مشیّت کا متعلق محذوف ہے اور اس مشیّت سے صرف وہ حالت مراد ہے جو قسر کی بناء پر شرک کے منافی ہوتی ہے اور جس میں ایک شخص بے لبسی، درماندگی اور لاچاری

کی بنا پر شرک سے کنارہ کشی اختیار کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ایسی حالت پیدا کرنا نہیں چاہتا اس لیے کہ درج بالا طریقوں سے معصیت کے ارتکاب سے کسی کو روک دینا دراصل طاعت سے روک دینے اور آخرت میں ثواب و عقاب کے مفہوم کو باطل کر دینے کے مترادف ہے۔

بتوں کو برا بھلا نہ کہو

قول باری ہے (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ۔ اور (اے ایمان لانے والو) یہ لوگ اللہ کے سوا جن کو پکارتے ہیں ان کو گالیاں نہ دو کہیں ایسا نہ ہو کہ یہ شرک سے آگے بڑھ کر جہالت کی بنا پر اللہ کو گالیاں دینے لگیں۔ سدی کا قول ہے کہ بتوں کو گالیاں نہ دو کہ پھر اس کے جواب میں مشرکین کو تمہارے لیے شریعت نازل کرنے والی ذات کے خلاف بدزبانی کا موقعہ ہاتھ آجائے۔ ایک قول یہ ہے کہ تم بتوں کو برا بھلا نہ کہو کہ اس کے سبب پیدا ہونے والا غصہ اور جہالت ان مشرکین کو اس ذات کے خلاف بدزبانی کرنے پر نہ اکسا دے جس کی تم بندگی کرتے ہو۔ اس کے اندر اس بات کی دلیل موجود ہے کہ حق پرست پر، سفہاء اور باطل پرستوں کے خلاف بدزبانی سے گریز کرنا لازم ہے۔ اس لیے کہ نادان لوگ مقابلے میں اس کے خلاف سب و شتم پر بہت جلد اتر آئیں گے جو بظاہر ان لوگوں کو معصیت پر آمادہ کرنے اور اکسانے کی ایک صورت ہے۔

احکام ذبیحہ

قول باری ہے۔ فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ پھر اگر تم لوگ اللہ کی آیات پر ایمان رکھتے ہو تو جس جانور پر اللہ کا نام لیا گیا ہو اس کا گوشت کھاؤ۔ آیت کا ظاہر تو امر کی صورت میں ہے لیکن اس کے معنی اباحت کے ہیں۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا جب تم احرام کھول دو تو پھر شکار کرو) یا (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ جب جمعہ کی نماز پڑھ لی جائے تو پھر زمین میں بکھر جاؤ) آیت زیر بحث میں امر کے صیغے سے اباحت اس وقت مراد ہوگی جب تلذذ اور لطف اندوزی کی خاطر گوشت خوری مقصود ہو۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اگر کوئی شخص گوشت خوری سے اللہ کی اطاعت میں مدد حاصل کرے تو اسے اس بات کی ترغیب دی گئی ہے کہ اس سلسلے میں اسے اللہ کی طرف سے اجازت کی صحت پر یقین رکھنا چاہیے اس صورت میں اس کی یہ گوشت خوری اجر کا باعث بنے گی۔ بعض

حضرات کا قول ہے کہ (اِنْ كُنْتُمْ بِاٰيٰتِهٖ مُؤْمِنِيْنَ) ایسے جانور کے گوشت کی ممانعت پر دلالت کرتا ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اس لیے کہ یہ فقرہ اس قسم کی گوشت خوری میں مشرکین کے خلاف چلنے کا مقتضی ہے۔ قول باری (مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ) تمام اذکار کے لیے عموم ہے یعنی اس میں اللہ کے نام لینے کی تمام صورتیں آجاتی ہیں۔ اگر غاصب غصب شدہ بکری کو ذبح کر دے یا کوئی شخص غصب شدہ چھری کے ذریعے کوئی جانور حلال کر دے تو اس قسم کے ذبیحہ کا گوشت کھا لینے کے جواز پر اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے اس لیے کہ حکم الٰہی ہے (فَكُلُوْا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ) اس بنا پر بکری کے مالک کو اس کا گوشت کھا لینا جائز ہے کیونکہ اس پر ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لیا گیا ہے۔

قول باری ہے (وَذَرُوْا ظَاهِرَ الْاِثْمِ وَبَاطِنَهٗ۔ تم کھلے گناہوں سے بھی بچو اور چھپے گناہوں سے بھی) ضحاک کا قول ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں لوگ کھلم کھلا زناکاری کو گناہ سمجھتے تھے لیکن خفیہ طور پر اس فعل بد کے ارتکاب کو گناہ نہیں خیال کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَذَرُوْا ظَاهِرَ الْاِثْمِ وَبَاطِنَهٗ) اس میں ہر ایسے فعل سے جو لفظ اثم کے تحت آتا ہو علانیہ طور پر باز رہنے کے حکم میں عموم ہے اور خفیہ طور پر بھی۔ یہ آیت شراب کی تحریم کی بھی موجب ہے اس لیے کہ قول باری ہے (يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَآ اِثْمٌ كَبِيْرٌ۔ آپ سے شراب اور جوئے کے متعلق پوچھتے ہیں، آپ کہہ دیجیے کہ ان دونوں چیزوں میں بہت بڑا گناہ ہے۔ آیت زیر بحث میں کھلے گناہوں سے افعال مراد ہو سکتے ہیں جو اعضاء و جوارح کے ذریعے کیے جائیں اور چھپے گناہوں سے ایسے امور مراد لیے جائیں جن کا تعلق دل کے ساتھ ہوتا ہے یعنی ایسے اعتقادات و جذبات اور تصورات و خیالات سے دل کو پاک رکھنا جن کی شریعت میں ممانعت کر دی گئی ہے۔

ذبیحہ پر ترک تسمیہ اور اقوال فقہاء

قول باری ہے (وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ۔ اور جس جانور کو اللہ کا نام لے کر ذبح نہ کیا گیا ہو اس کا گوشت نہ کھاؤ، ایسا کرنا فسق ہے) آیت میں ایسے جانور کا گوشت کھانے کی ممانعت ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو۔ اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، امام مالک اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر مسلمان ذبح کرتے وقت جان بوجھ کر بسم اللہ نہ پڑھے تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا اگر بھول کر بسم اللہ

چھوڑ دے تو اس کا گوشت کھا لیا جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں گوشت کھا لیا جائے گا۔ اوزاعی سے بھی اسی قسم کا قول منقول ہے۔ جو شخص بھول کر بسم اللہ نہ پڑھے تو ایسے ذبیحہ کے گوشت کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، عطاء، سعید بن المسیب، ابن شہاب اور طاؤس سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص جانور ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھنا بھول جائے تو اس کا گوشت کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ ایسا ذبیحہ ملتِ اسلامیہ کے مطابق ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ مسلمان کے دل میں اللہ کی یاد ہوتی ہے۔ آپ کا یہ قول بھی ہے کہ جس طرح شرک کی صورت میں اللہ کے نام کا کوئی فائدہ نہیں ہوتا اسی طرح ملتِ اسلامیہ پر ہوتے ہوئے اللہ کا نام بھول جانے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ عطاء کا قول ہے کہ المسلمُ اللہ کے ناموں میں سے ایک نام ہے اس لیے مسلمان کے نام المسلم میں خود اللہ کے نام کا ذکر موجود ہے، المؤمن بھی اللہ کا ایک نام ہے اس لیے ذبح کرنے والے کے نام المؤمن میں اللہ کے نام کا ذکر موجود ہے۔

ابنِ عمرؓ کا خیال

ابو خالد الاحمر نے ابن عجلان سے روایت کی ہے، انھوں نے نافع سے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنے ایک غلام سے جب وہ جانور ذبح کرنے لگا، فرمایا " اللہ کے بندے، بسم اللہ پڑھ لو" غلام نے جواب دیا "میں نے پڑھ لیا ہے"۔ حضرت ابن عمرؓ نے اس سے پھر یہی کہا، اس نے پھر یہی جواب دیا، تیسری دفعہ بھی آپ نے اس سے یہی کہا اور اس نے یہی جواب دیا۔ جب اس نے جانور ذبح کر لیا تو حضرت ابن عمرؓ نے اس کا گوشت نہیں کھایا۔ یونس بن عبید نے قریش کے ایک آزاد کردہ غلام سے روایت کی ہے، اس نے اپنے والد سے، کہ وہ حضرت ابن عمرؓ کے ایک غلام کے پاس سے گزرے تھے جو ایک قصاب کی دکان پر کھڑا تھا۔ قصاب نے ایک بکری ذبح کی تھی لیکن بسم اللہ پڑھنا بھول گیا تھا، حضرت ابن عمرؓ نے اسے وہاں کھڑا کر کے یہ حکم دیا تھا کہ جب کوئی شخص گوشت خریدنے آئے تو اسے میری طرف سے کہہ دینا کہ اس شخص نے بکری درست طریقے سے ذبح نہیں کی ہے اس لیے اس کا گوشت نہ خریدو۔ شعبہ نے حماد سے روایت کی ہے اور انھوں نے ابراہیم نخعی سے کہ ایک شخص جانور ذبح کرتا ہے لیکن بسم اللہ پڑھنا بھول جاتا ہے تو مجھے یہ بات زیادہ پسند ہے کہ اس کا گوشت نہ کھایا جائے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت ایسے جانور کے گوشت کی تحریم کی موجب ہے جس پر

اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو خواہ جان بوجھ کر نہ لیا گیا ہو یا بھول جانے کی بنا پر ایسا ہوا ہو۔ تاہم ہمارے پاس ایسی دلالت موجود ہے جو یہ نشاندہی کرتی ہے کہ آیت میں نسیان مراد نہیں ہے۔ یعنی نسیان کی کی بنا پر اگر بسم اللہ نہ پڑھی جائے تو اس سے گوشت کی حلّت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ البتہ جو لوگ جان بوجھ کر بسم اللہ نہ پڑھنے کی صورت میں بھی اس ذبیحہ کے گوشت کی حلّت کے قائل ہیں ان کا قول آیت کے خلاف ہے۔ آیت کے حکم پر عمل پیرا ہونے کے لیے ایسے لوگوں کے پاس کوئی صورت باقی نہیں رہ جاتی۔ علاوہ ازیں یہ قول ان تمام آثار و روایات کے خلاف جاتا ہے جن میں تکرارا ور ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنے کا ایجاب مروی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں نہی کے حکم سے وہ جانور مراد ہیں جنہیں مشرکین ذبح کرتے تھے اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو شریک نے سماک بن حرب سے نقل کی ہے۔ انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ آپ نے فرمایا:" مشرکین یہ کہا کرتے تھے کہ جس جانور کو تمھارا رب قتل کر دے اور وہ مرجائے اس کا گوشت تو تم نہیں کھاتے ہو لیکن جو جانور تم خود قتل کرو اور ذبح کرلو اس کا گوشت کھا لیتے ہو"۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اس سے مراد مردار ہے۔ اس پر سلسلۂ تلاوت میں یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ۔ شیاطین اپنے ساتھیوں کے دلوں میں شکوک و اعتراضات القا کرتے ہیں تاکہ وہ تم سے جھگڑا کریں) جب یہ آیت مردار نیز ان جانوروں کے بارے میں ہے جنہیں مشرکین ذبح کرتے تھے تو اس کا حکم ان ہی صورتوں تک محدود رہے گا۔ اس میں مسلمانوں کے ہاتھوں ذبح ہونے والے جانور داخل نہیں ہوں گے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر آیت کا نزول کسی خاص سبب کے تحت ہوا ہو تو اس سے اس کے حکم کو اسی سبب کے اندر محدود کر دینا لازم نہیں آتا بلکہ حکم کے عموم کا اعتبار کیا جاتا ہے جب کہ حکم میں سبب سے بڑھ کر عموم موجود ہو۔ اگر آیت میں مشرکین کے ہاتھوں ذبح شدہ جانور مراد ہوتے تو اللہ تعالیٰ ان کا ضرور ذکر کرتا۔ اور صرف ترک تسمیہ کے ذکر پر اقتصار نہ کرتا۔ جبکہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ مشرکین اپنے ذبائح پر اللہ کا نام لے بھی لیں پھر بھی ان کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ علاوہ ازیں آیت میں مشرکین کے ذبائح مراد ہی نہیں ہیں اس لیے کہ ان کے ہاتھوں ذبح ہونے والے جانوروں کا گوشت کسی صورت میں بھی نہیں کھایا جاتا خواہ انھوں نے ان پر اللہ کا نام لیا ہو یا نہ لیا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ایک دوسری آیت میں مشرکین کے ہاتھوں ذبح ہونے والے

جانوروں کی تحریم کو منصوص طریقے سے بیان کر دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ اور ایسا جانور جو کسی آستانے پر ذبح کیا گیا ہو) نیز اگر آیت میں مردار یا مشرکین کے ہاتھوں ذبح ہونے والے جانور مراد ہوں پھر بھی ترکِ تسمیہ کی بناء پر ذبح کے عدم جواز پر آیت کی دلالت قائم رہے گی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ترکِ تسمیہ کو ذبح ہونے والے جانور کے مردار ہونے کی علامت قرار دیا ہے۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ ہر ایسا جانور جسے ذبح کرتے وقت اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو وہ مردار ہے۔ علاوہ ازیں حضرت ابنِ عباس سے ایک اور روایت بھی منقول ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت میں تسمیہ مراد ہے۔ کافر کا ذبیحہ مراد نہیں ہے۔

یہ روایت اسرائیل نے سماک سے کی ہے۔ انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ انھوں نے قولِ باری (وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ) کی تفسیر میں فرمایا: "مشرکین کہا کرتے تھے کہ جس جانور پر اللہ کا نام لیا جائے اس کا گوشت نہ کھاؤ، اور جس پر اللہ کا نام نہ لیا جائے اس کا گوشت کھالو۔ اس پر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہوا (وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) اس روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے یہ بتایا کہ مشرکین کی طرف سے جھگڑا ترکِ تسمیہ کے بارے میں تھا، جبکہ آیت کا نزول تسمیہ کے ایجاب کے سلسلہ میں ہوا، اس کا نزول نہ تو مشرکین کے ہاتھوں ذبح ہونے والے جانوروں کے بارے میں ہوا اور نہ مردار ہی کے بارے میں۔ جان بوجھ کر ترکِ تسمیہ کی بناء پر ذبح کا عمل فاسد ہو جاتا ہے اس پر یہ قولِ باری (يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ۔ لوگ پوچھتے ہیں کہ ان کے لیے کیا حلال کیا گیا ہے، کہو تمہارے لیے ساری پاک چیزیں حلال کر دی گئی ہیں اور جن شکاری جانوروں کو تم نے سدھایا ہو) تا قولِ باری (وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ۔ البتہ اس پر اللہ کا نام لے لو) یہ تو واضح ہے کہ آیت میں صیغۂ امر ہے جو ایجاب کا مقتضی ہوتا ہے۔

نیز یہ کہ کھانے والے پر اللہ کا نام لینا واجب نہیں ہے، اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ شکار کے دوران اللہ کا نام لینا مراد ہے۔ آیت میں جن سائلین کا ذکر ہے وہ سب مسلمان تھے انھیں شکار کا گوشت کھانے کی تسمیہ کی شرط پر اجازت دی گئی اس پر یہ قولِ باری دلالت کرتا ہے: (فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ تم انھیں کھڑے کر کے ان پر اللہ کا نام لیا کرو) یعنی انھیں نحر یعنی ذبح کرنے کی حالت میں اس لیے کہ قولِ باری ہے (فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا۔ پس جب ان

کے پہلو زمین پر ٹیک جائیں) حرف فاء تعقیب کا مفہوم ادا کرتا ہے سنت کی جہت سے اس پر حضرت عدیؓ بن حاتم کی حدیث دلالت کرتی ہے۔ آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کتے کے پکڑے ہوئے شکار کے متعلق پوچھا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا تھا (اذا ارسلت کلبک المعلّم وذکرت اسم اللہ علیہ فکل اذا امسک علیک، وان وجدت معه کلبا اٰخر وقد قتلته فلا تاکله فانما ذکرت اسم اللّٰہِ علیٰ کلبک ولم تذکرہ علی غیرہ کلا۔ جب تم اپنا سدھایا ہوا کتا شکار پر چھوڑ دو اور اس پر اللہ کا نام لے لو، تو اس شکار کا گوشت کھاؤ جب کتا وہ شکار تمہارے لیے پکڑ رکھے، اگر تم اپنے کتے کے ساتھ کوئی اور کتا دیکھو جبکہ شکار قتل ہو چکا ہو تو اس کا گوشت نہ کھاؤ، اس لیے کہ تم نے تو صرف اپنے کتے پر اللہ کا نام لیا تھا دوسرے کتے پر نہیں لیا تھا) حضرت عدیؓ مسلمان تھے، آپ نے انھیں کتا چھوڑتے وقت بسم اللہ پڑھنے کا حکم دیا تھا اور بسم اللہ نہ پڑھنے کی صورت میں انھیں یہ کہہ کر شکار کا گوشت کھانے سے روک دیا تھا کہ (فلا تاکله فانما ذکرت اسم اللہ علیٰ کلبک، تو نہ کھا اسے بے شک تو نے اپنے کتے پر بسم اللہ پڑھی ہے)

زیر بحث آیت اس جانور کا گوشت کھانے سے نہی کی مقتضی ہے جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اور ترک تسمیہ سے نہی کی بھی مقتضی ہے۔ اس نہی کی تاکید پر یہ قولِ باری دلالت کرتا ہے (وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ ایسا کرنا فسق ہے) یہ حکم دونوں صورتوں کی طرف راجع ہے یعنی ترکِ تسمیہ کی طرف اور اکل کی طرف بھی۔ یہ قولِ باری اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ یہاں وہ صورت مراد ہے جس میں جان بوجھ کر بسم اللہ نہ پڑھا گیا ہو اس لیے کہ بھول جانے والے انسان کو فسق کا نشان لگانا درست نہیں ہوتا۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے عبدالعزیز الدراوردی نے ہشام بن عروہ سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے نقل کی ہے کہ لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "جب ہم بدّوؤں کے ہاں رات گزارتے ہیں تو یہ لوگ ہمیں کھانے میں گوشت پیش کرتے ہیں۔ چونکہ کفر سے ان کا زمانہ قریب ہے، اس لیے ہمیں پتہ نہیں چلتا کہ آیا انھوں نے جانور ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھا ہے یا نہیں" آپ نے جواب میں فرمایا (سموا علیہ اللہ وکلوا، اس پر اللہ کا نام لے کر اسے کھا لو) اگر تسمیہ ذبح کی شرط نہ ہوتی تو آپ سائلین سے یہ فرماتے کہ "ترکِ تسمیہ سے تم پر کوئی گناہ لازم نہیں آتا"، لیکن آپ نے انھیں کھانے کا حکم دیا۔ اس لیے کہ بنیادی بات یہ ہے کہ مسلمانوں کے معاملات کو جواز اور صحت پر محمول کیا جاتا ہے۔ فساد اور عدم جواز پر کسی دلالت کی بناء پر ہی محمول کیا جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں اگر کسی مسلمان کا ترک تسمیہ مراد ہوتا تو جو شخص ایسے گوشت کا کھانا مباح سمجھتا ہے وہ ضرور فاسق کہلاتا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرما دیا (وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ) اب جب کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ جان بوجھ کر بسم اللہ نہ پڑھنے والا مسلمان فسق کی علامت کا مستحق قرار نہیں پاتا تو اس سے دلالت حاصل ہوئی کہ آیت میں ترک تسمیہ مراد نہیں ہے بلکہ مردار یا مشرکین کے ہاتھوں ذبح ہونے والے جانور مراد ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر قول باری (وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ) مسلمانوں اور غیر مسلموں سب کی طرف راجع ہے۔ اگر ان میں سے بعض کی تخصیص پر دلالت قائم ہو جاتی ہے تو یہ دلالت ذبیحہ کے سلسلے میں مسلمان پر تسمیہ کے ایجاب کے بارے میں آیت کے حکم کے بقا کے لیے مانع نہیں ہو گی۔ نیز ہم یہ کہتے ہیں کہ جو شخص تسمیہ کے وجوب کا اعتقاد رکھنے کے باوجود اسے جان بوجھ کر ترک کر دیتا ہے وہ فاسق ہے، اسی طرح اس شخص پر بھی فسق کی علامت چسپاں ہو جائے گی جو اس اعتقاد کے باوجود اس قسم کے ذبیحہ کا گوشت کھائے گا اس لیے کہ تسمیہ ذبح کی شرط ہے لیکن جو شخص یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ اس حکم کا تعلق مردار سے ہے یا مشرکین کے ہاتھوں ذبح ہونے والے جانوروں سے ہے، مسلمانوں کے ذبائح سے نہیں ہے وہ فاسق نہیں کہلائے گا اس لیے کہ آیت کے حکم کی تاویل کی بنا پر اس سے فسق کی علامت زائل ہو جائے گی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب تسمیہ ایک ذکر کا نام ہے ذبح کے عمل کے دوران اور اس کی انتہاء پر اس کا موجود ہونا واجب نہیں ہوتا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ ابتداء میں بھی یہ واجب نہ ہو، اگر یہ واجب ہوتا تو پھر جان بوجھ کر ترک کرنے والے اور بھول کر ترک کرنے والے دونوں کا حکم یکساں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے وہ محض ایک دعویٰ ہے۔ اس قیاس کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ اس لیے اس کا جواب دینا ضروری نہیں ہے۔ علاوہ ازیں ایمان، شہادتین، تلبیہ اور استیذان وغیرہ کی صورتوں میں اس قیاس کا انتقاض لازم آتا ہے۔ وہ اس طرح کہ ان امور میں نہ بقا کے دوران وجوب ہے اور نہ ہی انتہاء میں لیکن ان کے باوجود ابتداء میں اس کا وجوب ہے۔

ہم نے جو یہ کہا ہے کہ بھول کر اگر بسم اللہ پڑھنا رہ جائے تو یہ ذبح کی صحت کو مانع نہیں ہوتا اس کی وجہ یہ قول باری ہے (وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللّٰهِ عَلَيْهِ) اس میں عمداً ترک تسمیہ کرنے والوں کو خطاب ہے، بھول کر ترک تسمیہ کرنے والوں کو خطاب نہیں ہے۔ سلسلۂ تلاوت میں قول باری (وَاِنَّهٗ لَفِسْقٌ) بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ فسق اس شخص کی

صفت نہیں بن سکتا جو بھول کر ترک تسمیہ کا مرتکب بنا ہو، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ بھول جانے والا شخص نسیان کی حالت میں بسم اللہ پڑھنے کا مکلف ہی نہیں ہوتا۔ اوزاعی نے عطاء بن ابی رباح سے، انھوں نے عبید بن عمیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (تجاوز اللہ عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرھوا علیہ۔ اللہ نے میری امت سے خطاء اور نسیان کی بنا پر سرزد ہونے والے افعال کا گناہ معاف کر دیا ہے۔ اسی طرح اس فعل کا گناہ بھی جس پر مجبور کیا گیا ہو) جب بھول جانے والا شخص بسم اللہ پڑھنے کا مکلف ہی نہیں تھا تو اس نے گویا ذبح کا عمل اسی طریقے پر سرانجام دیا جس کا اسے حکم ملا تھا اس لیے ترک تسمیہ اس کے اس عمل کو فاسد نہیں کرے گا۔ اس پر دوبارہ ذبح کے عمل کو لازم کرنا درست نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اس عمل کو دوبارہ بروئے کار لانے کا وقت نہیں رہا۔ بھول کر ترک تسمیہ کی صورت نماز میں تکبیر تحریمہ یا وضو وغیرہ بھول جانے کی طرح نہیں ہے۔ اس لیے کہ نماز کی صورت میں اسے یہ باتیں یاد آجانے پر ایک اور فرض اس پر لازم ہو جاتا ہے لیکن ذبح کی صورت میں بھول جانے والے پر کسی اور فرض کا لزوم درست نہیں ہوتا اس لیے کہ اس وقت تک ذبح کا محل و مقام ختم ہو جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ بسم اللہ پڑھنا اگر شرعی ذبح کی شرط ہوتا تو نسیان کی بنا پر اس کا سقوط لازم نہ آتا جس طرح ذبح کرنے والا اوداج یعنی گردن کی رگیں نہ کاٹے تو ذبح کا عمل واقع نہیں ہوتا۔ یہ سوال دونوں گروہوں سے کیا جاتا ہے، جو لوگ سرے سے تسمیہ کو ساقط کر دینے کے قائل ہیں ان سے بھی اور جو لوگ نسیان کی حالت میں اسے واجب کرتے ہیں ان سے بھی، جو لوگ تسمیہ کے اسقاط کے قائل ہیں وہ ہمارے خلاف یہ استدلال پیش کرتے ہیں کہ ہم سب نسیان کی حالت میں متفقہ طور پر ترک تسمیہ کے جواز کے قائل ہیں جبکہ نسیان ذبح کی شرطوں کو ساقط نہیں کرتا۔ جس طرح ذبح کے عمل میں اوداج کو قطع نہ کرنے سے یہ عمل وقوع پذیر نہیں ہوتا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ذکاۃ یعنی ذبح میں تسمیہ شرط نہیں ہے۔ جو لوگ نسیان کی حالت میں بھی تسمیہ کے وجوب کے قائل ہیں وہ اسے اس صورت کے مشابہ قرار دیتے ہیں جس میں ذبح کرنے والا حلقوم اور گردن کی رگیں بھول کر یا جان بوجھ کر نہ کاٹے یہ بات ذبح کی صحت کے لیے مانع ہوتی ہے۔ جن لوگوں نے بسم اللہ پڑھنے کی فرضیت کو سرے سے ساقط کر دیا ہے ان سے وہ سوال درست نہیں ہے جو معترض نے اٹھایا ہے۔ اس لیے کہ ان لوگوں کے خیال میں ترک کلام نماز میں فرض ہے۔ اسی طرح وضو

کرنا بھی نماز کا ایک فرض ہے۔ یہ دونوں چیزیں نماز کی شرائط میں داخل ہیں۔ پھر ان لوگوں نے بھول کر وضو نہ کرنے والے اور بھول کر نماز میں گفتگو کرنے والے کے درمیان فرق کیا ہے۔ یعنی پہلی صورت میں نماز نہیں ہوگی اور دوسری صورت میں نماز فاسد نہیں ہوگی بلکہ درست ہو جائے گی اسی طرح روزے کی صحت کے لیے نیت شرط ہے نیز کھانا پینا چھوڑے رکھنا بھی روزے کی صحت کی شرط ہے۔ اگر ایک شخص بھول کر روزے کی نیت نہیں کرتا تو اس کا روزہ درست نہیں ہوگا لیکن اگر وہ بھول کر کھا لیتا ہے تو اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ یہ سوال سائل کے بیان کردہ اصل اور قاعدہ کی روشنی میں منتقض ہو جاتا ہے۔

جو لوگ نسیان کی حالت میں بھی تسمیہ کے وجوب کے قائل ہیں اور انھوں نے اس پر گردن کی رگوں کے ترکِ قطع سے استدلال کیا ہے ان سے بھی یہ سوال درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ گردن کی رگوں کو کاٹ دینا ہی ذبح کی صورت ہے جو جانور کی طبعی موت کے منافی ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے ذبیحہ اور مردار کے درمیان فرق واقع ہوتا ہے۔ اس عمل کے لیے تسمیہ کی شرط اس بنا پر نہیں ہے کہ یہ نفس ذبح ہے یعنی بسم اللہ پڑھنا ہی ذبح کا عمل کہلاتا ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ یاد ہونے کی صورت میں ذبح کرنے والا اس کے پڑھنے کا پابند ہے۔ یاد نہ ہونے کی صورت میں وہ اس کا پابند نہیں ہے۔ اس لیے نسیان کی بنا پر بسم اللہ نہ پڑھنا شرعی جواز کے وجود میں آجانے کے لیے مانع نہیں بنا۔ اس بنا پر یہ دونوں صورتیں ایک دوسرے سے مختلف ہو گئیں۔

بتوں کے چڑھاوے

قول باری ہے (وَجَعَلُوا لِلّٰهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيبًا فَقَالُوا هٰذَا لِلّٰهِ بِزَعْمِهِمْ وَهٰذَا لِشُرَكَائِنَا۔ ان لوگوں نے اللہ کے لیے خود اسی کی پیدا کی ہوئی کھیتیوں اور مویشیوں میں سے ایک حصہ مقرر کیا ہے اور کہتے ہیں یہ اللہ کے لیے ہے، بزعم خود، اور یہ ہمارے ٹھہرائے ہوئے شریکوں کے لیے ہے) تا آخر آیت۔ حرث کھیتی کو کہتے ہیں اور اس زمین کو جسے زراعت کے لیے تیار کیا جاتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ کا قول ہے کہ گمراہ لوگوں کے ایک ٹولے نے اپنی کھیتیوں اور مویشیوں میں سے ایک حصہ اللہ کے لیے اور ایک حصہ اللہ کے شریکوں کے لیے مقرر کر لیا اگر شریکوں کے لیے مقرر کردہ حصے میں سے کچھ اللہ کے لیے مقرر کردہ حصے کے ساتھ مل جاتا تو وہ اسے اپنے شریکوں پر لوٹا دیتے۔ اگر انھیں کبھی قحط کا سامنا ہوتا تو اللہ تعالیٰ

کے لیے مقرر کردہ حصے کو اپنے استعمال میں لاتے لیکن شریکوں کے لیے مقرر کردہ حصے کو ہاتھ نہ لگاتے، اسے اسی طرح باقی رہنے دیتے۔ ایک قول یہ ہے کہ اگر بتوں کے لیے مقرر کردہ حصہ ضائع ہو جاتا تو اس کے بدل کے طور پر اللہ کے لیے مقرر کردہ حصہ لے لیتے لیکن اگر اللہ کا حصّہ ضائع ہو جاتا تو اس کی جگہ بتوں کا حصہ بدل کے طور پر نہ رکھتے، حسن اور سدی سے یہی روایت ہے۔ ایک اور قول کے مطابق اللہ کے لیے مقرر کردہ حصے میں سے لے کر اپنے بتوں پر خرچ کرتے تھے لیکن بتوں کے لیے مقرر کردہ حصے میں سے اللہ کے لیے خرچ نہ کرتے۔ بتوں کو ان کے شریکوں کے نام سے موسوم کیا گیا اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنے اموال کا ایک حصّہ بتوں کے نام وقف کر دیا تھا یہ حصہ ان بتوں پر صرف ہوتا تھا اس طرح انھوں نے اپنے بتوں کو بھی اپنے مال و دولت میں حصّہ دار بنا لیا تھا۔

قول باری ہے (وَقَالُوْا هٰذِهٖٓ اَنْعَامٌ وَّ حَرْثٌ حِجْرٌ. کہتے ہیں یہ جانور اور یہ کھیت محفوظ ہیں) ضحاک کا قول ہے کہ حرث سے وہ کھیتی مراد ہے جسے وہ بتوں کے لیے وقف کر دیتے تھے۔ پہلی آیت میں مذکورہ انعام سے وہ جانور مراد ہیں جنھیں کھیتی کی طرح بتوں کے نام پر وقف کر دیتے تھے تاکہ ان بتوں کی دیکھ بھال کرنے والے مہنتوں اور خدمت گاروں کے اخراجات ان سے پورے کیے جا سکیں۔ ایک قول ہے ان انعام سے وہ جانور مراد ہیں جو ان بتوں پر قربان کرنے کے لیے پیش کیے جاتے تھے۔ دوسری آیت میں مذکورہ انعام سے سائبہ، وصیلہ اور حامی مراد ہیں۔ حسن اور مجاہد کا یہی قول ہے۔ (ان جانوروں پر مفصل نوٹ پچھلے صفحات میں گزر چکا ہے)۔ تیسری دفعہ مذکورہ انعام سے وہ جانور مراد ہیں جنھیں ذبح کرتے وقت یا ان پر سوار ہوتے وقت یا ان سے پیدا ہونے والے بچوں کی پیدائش کے وقت ان پر اللہ کا نام نہیں لیتے تھے۔ مفسّر سدی اور دوسرے حضرات کا یہی قول ہے۔ ابو وائل کا قول ہے کہ ان سے وہ جانور مراد ہیں جن پر سوار ہو کر حج کرنے کے لیے نہیں جاتے تھے۔ قول باری (حِجْرٌ) کے متعلق قتادہ کا قول ہے کہ اس سے حرام مراد ہے۔ اس کے اصل معنی منع کرنے اور روکنے کے ہیں۔ قول باری ہے (وَيَقُوْلُوْنَ حِجْرًا مَّحْجُوْرًا) یعنی حرام و محرّم۔

قول باری ہے (وَقَالُوْا مَا فِيْ بُطُوْنِ هٰذِهِ الْاَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّذُكُوْرِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلٰٓي اَزْوَاجِنَا اور کہتے ہیں کہ جو کچھ ان جانوروں کے پیٹ میں ہے یہ ہمارے مردوں کے لیے مخصوص ہے اور ہماری عورتوں پر حرام) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اس سے ان کی مراد

دودھ ہے۔ سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ ان سے مراد نذروں اور منتوں کے جانوروں کے پیٹ سے پیدا ہونے والے بچے ہیں جنہیں صرف مرد کھا سکتے تھے، عورتوں کو انھیں ہاتھ لگانا ممنوع تھا۔ اگر مردہ بچہ پیدا ہوتا تو اس میں مرد اور عورت سب شریک ہو جاتے۔

قول باری ہے (قَدْ خَسِرَ الَّذِيْنَ قَتَلُوْا اَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَّ حَرَّمُوْا مَا رَزَقَهُمُ اللّٰهُ۔ یقیناً خسارے میں پڑ گئے وہ لوگ جنھوں نے اپنی اولاد کو جہالت نادانی کی بناء پر قتل کیا اور اللہ کے دیے ہوئے رزق کو حرام ٹھہرالیا) قتادہ کے قول کے مطابق اس سے بحیرہ، سائبہ، وصیلہ اور حامی مراد ہیں۔ ان جانوروں کو مختلف نذروں اور منتوں کے تحت اپنے لیے حرام قرار دے دینا دراصل شیطان کی طرف سے ان کا مال ان پر حرام کر دینے کی ایک صورت تھی۔ مجاہد اور سدی کا قول ہے کہ (مَا فِيْ بُطُوْنِ هٰذِهِ الْاَنْعَامِ) سے ان جانوروں کے پیٹ میں قرار پانے والے حمل اور جنین مراد ہیں۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ ان سے جنین اور دودھ سب مراد ہیں۔ خالص اس چیز کو کہا جاتا ہے جو ایک ہی حالت پر ہو اور اس کے ساتھ کسی اور چیز کی ملاوٹ نہ ہو۔ مثلاً خالص سونا وغیرہ۔ اسی سے یہ فقرہ بنا ہے "اخلاص التوحید للہ، اخلاص العمل للہ (اللہ کے لیے اس کی وحدانیت کو خالص کر دینا، اللہ کے لیے عمل کو خالص کر دینا وغیرہ) آیت میں یہ لفظ مؤنث کے صیغے کی صورت میں آیا ہے یعنی (خَالِصَةٌ) اس سے صفت کے اندر مبالغہ مراد ہے یعنی یہ تاء مبالغہ کے لیے ہے جس طرح "عَلَّامَةٌ" اور "رَاوِيَةٌ" کے الفاظ ہیں یعنی بہت علم والا، بہت زیادہ روایت کرنے۔ ایک قول ہے کہ اس میں مصدر کی تانیث ہے جس طرح عَاقِبَةٌ اور عَافِيَةٌ کے مصدری الفاظ ہیں۔ اسی سے قول باری (بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ" خاص بات کے ساتھ یعنی یادِ آخرت) ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ ان جانوروں کے پیٹ میں موجود حمل کی تانیث کی بناء پر اس لفظ کو مؤنث لایا گیا ہے، محاورہ میں فلانٌ خالصۃ وخلصانۃ کہا جاتا ہے۔

قول باری ہے۔ (وَاِنْ يَّكُنْ مَّيْتَةً فَهُمْ فِيْهِ شُرَكَاءُ۔ لیکن اگر وہ مردہ ہو تو دونوں اس کے کھانے میں شریک ہو سکتے ہیں) یعنی اگر ان جانوروں کے پیٹ میں موجود جنین مردہ پیدا ہوں تو پھر مرد اور عورت دونوں کا حق یکساں ہوگا اور سب اس کے کھانے میں شریک ہوں گے ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: اگر تم زمانۂ جاہلیت کے عربوں کی جاہلانہ باتیں معلوم کرنا چاہو تو سورۂ انعام کی ایک سو تیسویں

آیت سے لے کر قول باری (قَدْ خَسِرَ الَّذِیْنَ قَتَلُوْا اَوْلَادَھُمْ۔ یقیناً نقصان میں رہے وہ لوگ جنھوں نے اپنی اولاد کو قتل کیا) تا آخر آیت کی تلاوت کرلے۔

قول باری ہے (وَھُوَ الَّذِیْ اَنْشَاَ جَنّٰتٍ مَّعْرُوْشٰتٍ وَّغَیْرَ مَعْرُوْشٰتٍ وہ اللہ ہی ہے جس نے طرح طرح کے باغ اور تاکستان پیدا کیے) تا قول باری (وَاٰتُوْا حَقَّہٗ یَوْمَ حَصَادِہٖ اور اللہ کا حق ادا کرو جب ان کی فصل کاٹو) حضرت ابن عباس اور سدّی کا قول ہے کہ (مَعْرُوْشٰتٍ) سے مراد وہ انگوری باغ ہیں جن کی بیلیں ٹٹیوں پر چڑھائی جاتی ہیں۔ ایک قول کے مطابق تعریش کا مفہوم یہ ہے کہ باغ کو کسی دیوار کے ذریعے گھیر دیا جائے۔ اس لفظ کے اصل معنی بلند کرنے کے ہیں۔ اسی سے قول باری (خَاوِیَۃٌ عَلٰی عُرُوْشِھَا) ہے۔ یعنی اپنی بلند کی ہوئی ٹٹیوں پر گر پڑی تھیں۔ عرش تخت کو کہتے ہیں اس لیے کہ عرش زمین سے بلند ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کھیتی، کھجور، زیتون اور انار کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا (کُلُوْا مِنْ ثَمَرِہٖٓ اِذَآ اَثْمَرَ وَاٰتُوْا حَقَّہٗ یَوْمَ حَصَادِہٖ۔ کھاؤ ان کی پیداوار جب کہ یہ پھلیں اور اللہ کا حق ادا کرو جب ان کی فصل کاٹو) یہ ماقبل کی تمام مذکورہ چیزوں پر عطف ہے۔ یہ آیت زمین کی تمام پیداوار اور پھلوں میں جن کا ذکر آیت میں ہوا ہے۔ اللہ کے حق کے ایجاب کی مقتضی ہے۔

عُشر

قول باری (وَاٰتُوْا حَقَّہٗ یَوْمَ حَصَادِہٖ) سے کیا مراد ہے۔ اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، جابر بن زید، محمد بن الحنفیہ، حسن بصری، سعید بن المسیب، طاؤس، زید بن اسلم، قتادہ اور ضحاک سے مروی ہے کہ اس سے عُشر اور نصف عشر یعنی بیسواں حصہ مراد ہے۔ حضرت ابن عباسؓ (ایک اور روایت کے مطابق) محمد بن الحنفیہ، سدی اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ اس آیت کے حکم نے عُشر اور نصف عُشر کے حکم کو منسوخ کر دیا ہے۔ حسن سے مروی ہے کہ زکوٰۃ کے حکم نے اسے منسوخ کر دیا ہے۔ ضحاک کا قول ہے کہ زکوٰۃ کے حکم نے قرآن میں مذکور ہر صدقہ کو منسوخ کر دیا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ اور مجاہد سے منقول ہے کہ یہ آیت محکم ہے یعنی منسوخ نہیں ہوئی۔ نیز یہ کہ فصل کی کٹائی کے موقعہ پر آیت میں مذکور حق واجب ہے اور یہ زکوٰۃ کے علاوہ ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے رات کے وقت کھجور اتارنے اور انگور توڑنے نیز فصل کاٹنے سے منع فرمایا ہے۔

سفیان بن عیینہ کا قول ہے کہ حدیث میں وارد ممانعت فقراء و مساکین کو فائدہ پہنچانے کی خاطر کی گئی ہے تاکہ وہ اس موقع پر اکٹھے ہو سکیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ جب "کٹائی ہو جائے تو مساکین کا حق الگ کر دیا جائے۔ اسی طرح ان کا حق الگ کر دو جب پیداوار کا تخمینہ لگاؤ اور جب فصل کاٹ کر ڈھیر لگا دو، نیز مساکین کو فصل کاٹنے والوں کے پیچھے پیچھے رہنے کی اجازت دے دی جائے، اور جب تم فصل سے حاصل شدہ اناج کو ناپنا شروع کرو تو اس میں سے انھیں لپ بھر کر دے دو، جب تمھیں اس کی مقدار معلوم ہو جائے تو اس کی زکوٰۃ الگ کر دو، جب کھجور اتارنے لگو تو مساکین کے لیے اس میں سے الگ کر دو، اسی طرح جب پھل کو تولنا شروع کرو تو اس وقت بھی انھیں اس میں سے کچھ دے دو اور جب تمھیں اس کی مقدار کا اندازہ ہو جائے تو اس کی زکوٰۃ الگ کر دو" حضرت ابن عباسؓ، محمد بن الحنفیہ اور ابراہیم نخعی سے یہ جو مروی ہے کہ قول باری (وَاٰتُوا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ) کا حکم عشر اور نصف عشر کے حکم کی بنا پر منسوخ ہو گیا ہے اس سے ان حضرات کے اس مسلک کا پتہ چلتا ہے کہ قرآن کو سنت کے ذریعے منسوخ کر دینا جائز ہے۔ جس پیداوار پر عشر واجب ہوتا ہے اس کے متعلق فقہاء کے مابین دو طرح کا اختلاف ہے۔ ایک تو یہ کہ پیداوار کی وہ کون کون سی اصناف ہیں جن میں عشر واجب ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ ان کی مقدار کیا ہے۔

عشر واجب ہونے والی پیداوار کے متعلق اختلاف رائے کا ذکر

امام ابوحنیفہ اور زفر کا قول ہے کہ زمین سے حاصل ہونے والی ہر پیداوار پر عشر ہے، صرف ایندھن کی لکڑی، قصب (ہر وہ لکڑی جس میں پورے اور گرہیں ہوں مثلاً بانس، نرکل وغیرہ) اور حشیش یعنی خشک گھاس اس سے مستثنیٰ ہیں۔ امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ زمین سے پیدا ہونے والی چیزوں میں سے صرف اس پیداوار پر عشر واجب ہوگا جس کا پھل باقی رہ جاتا ہو۔ امام مالکؒ کا قول ہے کہ جن اناج اور دانوں پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے وہ یہ ہیں۔ گندم، جو، مکئی، چاول، چنا، لوبیا، باجرا، مسور، مٹر اور سلت یعنی بغیر چھلکے والا جو۔ اور اسی طرح کے دوسرے دانے۔ نیز زیتون میں بھی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

امام شافعیؒ کا قول ہے کہ صرف اس اناج میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے جسے خشک کر لیا جاتا ہے، اور اس کا ذخیرہ کر کے غذا کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ زیتون میں کوئی زکوٰۃ نہیں اس

لیے کہ وہ اِدام یعنی سالن کے طور پر استعمال ہوتا ہے۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ خشک کھجور، خشک انگور یا انجیر، گندم اور جَو کے سوا کسی اور اناج یا پھل میں زکوٰۃ نہیں ہوتی۔ حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، مجاہد، عطاء بن ابی رباح اور عمرو بن دینار سے مروی ہے کہ سبزیوں میں کوئی زکوٰۃ نہیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آپ بصرہ میں گندنا (ایک قسم کی بدبودار ترکاری جس کی بعض قسمیں پیاز اور بعض لہسن کے مشابہ ہوتی ہیں) کے مٹھوں میں سے زکوٰۃ وصول کرتے تھے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ) کے متعلق سلف کے اختلاف رائے کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ یہ بیان ہو چکا ہے کہ آیت میں مذکور حکم کی منسوخیت اور عدم منسوخیت کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے۔ اس بارے میں سلف کے مابین اختلاف آراء کو تین صورتوں میں محدود کیا جا سکتا ہے۔ آیا اس سے مراد فصلوں اور پھلوں کی زکوٰۃ ہے یعنی عشر اور نصف عشر یا اس کے سوا کوئی اور حق ہے۔ یا یہ منسوخ ہے یا منسوخ نہیں۔ اس بات کی دلیل کہ یہ منسوخ نہیں ہے۔ امت کا یہ اتفاق ہے کہ بہت سے اناج اور پھلوں میں اللہ کا حق واجب ہے یعنی عشر اور نصف عشر۔ ہمیں جب کوئی ایسا حکم نظر آئے جس پر پوری امت عمل پیرا ہو اور کتاب اللہ کے الفاظ بھی اس حکم پر مشتمل ہوں اور یہ کہنا درست ہو کہ ان الفاظ میں اس حکم کی تعبیر موجود ہے تو اس صورت میں یہ حکم لگانا واجب ہو جاتا ہے کہ امت کے اس اتفاق کی بنیاد کتاب اللہ ہے نیز جس حکم پر امت متفق ہو گئی ہے وہی آیت میں بھی مراد ہے اس لیے اس حق کے سوا کسی اور چیز کا اثبات درست نہیں ہو گا۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (فیما سقت السماء العشر۔ جن فصلوں کو آسمان نے سیراب کیا ہو ان میں عشر واجب ہے) کے ذریعے اس حق کو منسوخ ثابت کرنا بھی جائز نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ اس بات کی گنجائش موجود ہے کہ آیت میں مذکورہ حق وہ عشر ہی ہو جس کا ذکر حدیث میں آیا ہے۔ اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (فیما سقت السماء العشر) قول باری (وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ) کی مراد کا بیان قرار پائے گا۔

جس طرح آپ کا یہ ارشاد (فی مائتی درھم خمسة دراھم) ہر دو سو درہموں میں پانچ درہم زکوٰۃ ہے) قول باری (وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ۔ اور زکوٰۃ ادا کرو) نیز قول باری (وَاَنْفِقُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّآ اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ۔ ان پاکیزہ چیزوں میں سے خرچ کرو جو تم نے کمایا ہے اور ان میں سے جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے نکالا ہے) کا بیان ہے۔

قول باری (وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) کا عشر اور نصف عشر کے حکم کے ذریعے منسوخ ہو جانا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ نسخ کا ورود ایسے دو حکموں سے ایک پر ہوتا ہے جنہیں یک جا کرنا درست نہ ہوتا ہو۔ لیکن یہاں دو حکموں کو یکجا کرنا درست ہوتا ہو وہاں ایک حکم کو دوسرے کے ذریعے منسوخ کرنا جائز نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ یہ کہنا درست ہے کہ فصلوں کی کٹائی کے دن ان کا حق ادا کر دو یعنی دسواں حصہ علیحدہ کر دو۔ جب یہ بات درست ہے تو پھر عشر کے حکم کے ذریعے اس کا منسوخ قرار پانا جائز نہیں ہوگا۔ جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ آیت میں مذکورہ حق کا حکم ثابت ہے یعنی منسوخ نہیں ہوا اور یہ عشر کے سوا کوئی اور حق ہے جو فصل کی کٹائی کے وقت، فصل کی گہائی کے وقت اور فصل ناپنے کے وقت واجب ہوتا ہے (اشارہ مجاہد کے قول کی طرف ہے جس کا ذکر مصنف نے گزشتہ سطور میں کیا ہے) تو اس قول کو دو میں سے ایک معنی پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

یا تو وہ اس سے وجوب یا استحباب مراد لیتے ہیں۔ اگر اس سے استحباب مراد ہے تو کوئی دلالت قائم کیے بغیر ان کے لیے اس قول کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لیے کہ کسی حکم کو ایجاب سے ندب یعنی استحباب کی طرف لے جانے کے لیے کوئی نہ کوئی دلیل ضرور ہونی چاہیے خواہ وہ اس حکم کو واجب کیوں نہ سمجھتے ہوں۔ اگر ان کے خیال کے مطابق یہ حکم اسی طرح ہے تو اس بارے میں تواتر کے ساتھ روایات کا منقول ہونا ضروری ہے اس لیے کہ لوگوں کو عام طور پر اس کی ضرورت پیش آتی تھی اور اس کے متعلق کم از کم اتنی روایات ضرور منقول ہوتیں جتنی عشر اور نصف عشر کے متعلق مروی ہیں۔ جب عامۃ السلف اور فقہاء کے علم میں ایسی روایتیں نہیں ہیں تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ استحباب کا یہ حکم مراد نہیں ہے۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کے مطابق آیت میں مذکورہ حق سے عشر اور نصف عشر مراد ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ فصل کی کٹائی کے دن زکوٰۃ نہیں نکالی جاتی بلکہ صاف کرنے کے بعد زکوٰۃ ادا کی جاتی ہے جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ نے آیت زیر بحث میں زکوٰۃ مراد نہیں لی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حصاد فصل کی کٹائی کا نام ہے۔ جس وقت ایک شخص فصل کاٹے گا اس پر حاصل شدہ فصل کا دسواں حصہ نکالنا واجب ہو جائے گا۔ تاہم سبزیوں میں یہ حق یعنی عشر ان کی کٹائی کے دن نکال دیا جائے گا۔ اس کے لیے اس کے سوا کسی اور چیز کا انتظار نہیں کیا جائے گا۔ قول باری (وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) کے متعلق یہ کہا

جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے یوم کو اس حق کی ادائیگی کے لیے ظرف قرار نہیں دیا جس کا حکم دیا گیا ہے بلکہ یہ کٹی ہوئی فصل پر واجب ہونے والے حق کے لیے ظرف قرار دیا گیا ہے۔ گویا یوں فرمایا "اس حق کی ادائیگی کر دو جو فصل کی کٹائی کے دن اسے صاف کرنے کے بعد واجب ہوا۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب ہماری وضاحت کی روشنی میں یہ بات ثابت ہوگئی کہ قول باری (وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ) سے عشر مراد ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ زمین سے پیدا ہونے والی تمام اجناس میں عشر واجب ہے۔ اس حکم سے صرف وہی اجناس خارج ہوں گی جن کی کسی دلیل کے ذریعے تخصیص ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے زرع یعنی فصل کا ذکر عموم کے لفظ سے کیا ہے جس کے تحت انواع و اقسام کی تمام فصلیں آجاتی ہیں، پھر کھجور، زیتون اور انار کا الگ سے ذکر کیا تو اس کے بعد فرمایا (وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ) یہ حکم ان تمام مذکورہ چیزوں کی طرف راجع ہے۔ اس لیے جو شخص ان میں کسی تخصیص کا دعویٰ کرے گا اس کا دعویٰ تسلیم نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ وہ اس کی کوئی دلیل پیش کرے۔ اس لیے آیت کی بناء پر سبزیوں وغیرہ نیز زیتون اور انار میں حق یعنی عشر کا ایجاب ثابت ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے مذکورہ اجناس میں ان کی کٹائی کے دن اس حق کا ایجاب کر دیا ہے۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب ان اجناس میں پختگی آجائے اور وہ اس مرحلے پر پہنچ جائیں کہ ان میں لگے ہوئے دانے اور پھل باقی رہنے کے قابل ہو جائیں۔ لیکن جو دانے اور سبز پھل کٹائی کے مرحلے پر پہنچنے سے پہلے اتار لیے جائیں انھیں آیت کے الفاظ شامل نہیں ہوں گے اس کے ساتھ یہ بات بھی اپنی جگہ ہے کہ زیتون اور انار کی کٹائی نہیں ہوتی اس لیے یہ دونوں لفظ عموم میں داخل نہیں ہوں گے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حصاد، کاٹ دینے اور جڑ سے اکھاڑ دینے کا نام ہے۔ قول باری ہے (حَتّٰى جَعَلْنٰهُمْ حَصِيْدًا خٰمِدِيْنَ۔ یہاں تک کہ ہم نے انھیں اس طرح کر دیا کہ وہ کٹے ہوئے بے حس و حرکت پڑے تھے) فتح مکہ کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (ترون اوباش قریش احصدوهم حصداً۔ تم قریش کے سفلہ اور کمینے لوگوں کو دیکھو گے کہ ان کی جڑ کاٹ دی گئی ہے) اس لیے فصل کے حصاد کا دن اس کی کٹائی کا دن ہے۔ یہ کٹائی سبزیوں میں بھی ہوتی ہے اور ان تمام پھلوں میں بھی جنھیں درختوں سے اتار لیا جاتا ہے خواہ وہ پک گئے ہوں یا ابھی سبز اور کچے ہوں۔

یوم حصادہ کا مفہوم

نیز تمام فقہاء کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) کے ذریعے کھجور کے درختوں پر لگنے والے پھلوں میں عشر واجب کر دیا ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قولِ باری (يَوْمَ حَصَادِهِ) سے ان کی کٹائی کا دن مراد ہے۔ اس لیے کہ حصاد کا لفظ کھجور کے درختوں سے پھل اتارنے کو بھی شامل ہے۔ یہاں لفظ حصاد کے ذکر کا یہ فائدہ ہے کہ درختوں میں ان پھلوں کے لگنے اور پکنے کے ساتھ حق یعنی عشر نکالنا اس وقت تک واجب نہیں ہوتا جب تک یہ پھل مالک کے ہاتھ نہ آجائیں۔ مالک کے ہاتھ آجانے کے بعد عشر نکالنا لازم ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس لفظ کے ذکر نہ ہونے کی صورت میں یہ خیال پیدا ہو سکتا تھا کہ درختوں میں ان پھلوں کے لگنے کے ساتھ ہی انھیں اتارنے اور سنبھالنے سے پہلے یہ حق واجب ہو جاتا ہے۔ اس لفظ کے ذکر سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ مالک پر ان پھلوں کی زکوٰۃ واجب ہو گی جو اس کے ہاتھ آجائیں۔ تلف ہو جانے والے نیز ہاتھ نہ آنے والے پھلوں کی زکوٰۃ اس پر واجب نہیں ہو گی۔ زمین سے پیدا ہونے والی تمام چیزوں پر عشر کے وجوب پر یہ قولِ باری دلالت کرتا ہے (أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ) اس میں زمین کی ہر قسم کی پیداوار کے لیے عموم ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں لفظ نفقہ کا ذکر ہے۔ اس سے صدقہ یعنی زکوٰۃ کا مفہوم سمجھ میں نہیں آتا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کی یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے۔ اول یہ کہ نفقہ کے لفظ سے صدقہ کے سوا اور کوئی مفہوم سمجھ میں نہیں آتا۔ کتاب اللہ میں یہ لفظ اسی مفہوم کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ اور تم خبیث مال کا ارادہ نہ کرو کہ پھر اس میں سے خرچ کرنے لگو) نیز ارشاد ہوا (وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ۔ جو لوگ سونا چاندی ذخیرہ کرتے ہیں اور انھیں اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے انھیں ایک دردناک عذاب کی بشارت دے دو) نیز فرمایا (الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً۔ جو لوگ اپنے اموال دن رات اور چھپا کر نیز کھلے بندوں خرچ کرتے ہیں۔۔۔۔ الخ) نیز دیگر آیات جو نفقہ کے اس مفہوم کی موجب ہیں جس کا ہم نے ذکر کیا ہے یعنی صدقہ۔ نیز

قولِ باری (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَنْفِقُوْا مِنْ طَیِّبٰتِ مَا کَسَبْتُمْ) امر کا صیغہ ہے جو وجوب کا مقتضی ہے۔ اور زکوٰۃ و عشر کے علاوہ کوئی ایسا نفقہ نہیں ہے جو واجب ہو، کیونکہ اپنے اہل و عیال کا نفقہ واجب نہیں ہوتا۔ نیز اپنی ذات اور اپنی اولاد کا نفقہ ایک معقول ورازخود سمجھ میں آنے والی بات ہے اسے سمجھانے کے لیے امر کے صیغے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لیے آیت کو اس پر محمول کرنا ایک بے معنی سی بات ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس سے نفلی صدقہ مراد ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات کئی دو وجوہ سے غلط ہے اول یہ کہ امر کو وجوب پر محمول کیا جاتا ہے اسے دلیل کے بغیر استحباب اور تطوع پر محمول کرنا درست نہیں ہوگا۔ دوم یہ کہ ارشادِ باری (وَلَسْتُمْ بِاٰخِذِیْهِ اِلَّآ اَنْ تُغْمِضُوْا فِیْهِ۔ حالانکہ وہی چیز اگر کوئی تمھیں دے تو تم ہرگز اسے لینا گوارا نہ کروگے۔ الّا یہ کہ اس کو قبول کرنے میں تم اغماض برت جاؤ) وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے کہ اغماض واجب الاداء قرض کی واپسی کے تقاضے میں برتا جاتا ہے۔ لیکن جو چیز واجب الادا نہ ہو اس کے لینے میں کوئی اغماض برتا نہیں جائے گا اس لیے کہ لینے والے کے لیے یہ چیز منافع اور زائد رقم کی حیثیت رکھے گی۔ سنت کی جہت سے اس پر حضرت معاذؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی روایت دلالت کرتی ہے۔ ان تمام حضرات نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (ما سقت السماء ففیہ العشر و ما سقی بالسانیۃ ففیہ نصف العشر جس فصل کو آسمان نے سیراب کیا اس میں عشر ہے اور جسے رہٹ یا جانور کے ذریعے سیراب کیا گیا ہو اس میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ ہے) یعنی بارانی زمین کی فصلوں میں دسواں حصہ اور چاہی زمین کی فصلوں میں بیسواں حصہ۔ اس حدیث کو لوگوں نے قبول کیا اور اس پر عمل پیرا ہوئے اس لیے اس کی حیثیت خبر متواتر جیسی ہو گئی۔ اس کا عموم زمین کی ہر قسم کی پیداوار میں حق یعنی عشر اور نصف عشر کو واجب کرتا ہے۔

سبزیوں کا صدقہ

اگر ہمارے مخالفین اس روایت سے استدلال کریں جسے یعقوب بن شیبہ نے بیان کیا ہے انھیں ابو کامل الجحدری نے، انھیں حارث بن شہاب نے عطاء بن السائب سے، انھوں نے موسیٰ بن طلحہ سے، انھوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لیس فی الخضروات صدقۃ۔ سبزیوں میں صدقہ نہیں ہے) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ خود یعقوب

بن شیبہ کا قول ہے کہ یہ منکر حدیث ہے۔ یحییٰ بن معین کہا کرتے تھے کہ حارث بن شہاب کی روائتیں ضعیف ہوتی ہیں، یحییٰ کہتے ہیں کہ عبدالسلام بن حرب نے یہ حدیث عطاء بن السائب سے اور انھوں نے موسیٰ بن طلحہ سے مرسل روایت کی ہے۔ عبدالسلام بن حرب ثقہ راوی ہیں۔ موسیٰ بن طلحہ کی اصل روایت وہ ہے جسے یعقوب بن شیبہ نے بیان کیا ہے، انھیں جعفر بن عون نے، انھیں عمرو بن عثمان بن موہب نے موسیٰ بن طلحہ سے، کہ ایک حاکم (علاقہ) نے انھیں اپنی زمین کی زکوٰۃ ادا کرنے کا پیغام بھیجا، انھوں نے جواب دیا کہ "یہ عشری زمین نہیں ہے یہاں تو سبزیوں اور ترکاریوں وغیرہ کی کاشت ہوتی ہے جبکہ تحصیل زکوٰۃ وصدقات کے منتظم اعلیٰ حضرت معاذؓ کو حکم ہے کہ کھجور، گندم جَو اور انگور میں زکوٰۃ وصول کی جائے"۔

موسیٰ بن طلحہ کی اصل روایت یہ ہے اس میں حضرت معاذؓ کی روایت کی وضاحت کی گئی ہے کہ انھیں مذکورہ بالا اصناف سے زکوٰۃ کی وصولی کا حکم دیا گیا تھا۔ اگر اس کا ثبوت ہو بھی جائے تو اس میں باقی ماندہ پھلوں اور پیداوار سے زکوٰۃ وصول کرنے کی نفی نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ حضرت معاذؓ کو صرف مذکورہ بالا اصناف سے زکوٰۃ کی وصولی کا منتظم بنایا گیا ہو، باقی ماندہ پیداوار کے لیے کوئی اور منتظم ہو۔ نیز اگر موسیٰ بن طلحہ کی روایت کی سند درست بھی ہو جائے اور روایت صحیح تسلیم کرلی جائے تو بھی اسے حضرت معاذؓ کی عشر اور نصف عشر والی روایت کے بالمقابل پیش نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ حضرت معاذؓ کی اس روایت کو امّت نے پوری طرح قبول کر کے اس پر عمل بھی کیا جبکہ موسیٰ بن طلحہ کی روایت پر عمل میں امت کے اندر اختلاف رائے ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جب ایک مسئلے میں دو روایتیں منقول ہوں اور ایک پر عمل پیرا ہونے میں فقہاء کے مابین اتفاق رائے ہو جب کہ دوسری کے متعلق اختلاف رائے ہو تو پہلی روایت دوسری روایت کا خاتمہ کر دے گی خواہ وہ روایت حکم خاص پر مشتمل ہو یا حکم عام پر۔

اس بنا پر حضرت معاذؓ کی روایت (فیما سقت السماء العشر) کو موسیٰ بن طلحہ کی روایت (لیس فی المخضروات صدقۃ) پر فیصلہ کن حیثیت حاصل ہونا ضروری ہے۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ موسیٰ بن طلحہ کی روایت پر ان سبزیوں وغیرہ کے سلسلے میں عمل کیا جائے جنھیں لے کر لوگ عشر وصول کرنے والے کے پاس سے گزریں۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق ایسی چیزوں سے عشر وصول نہیں کیا جائے گا جب کہ حضرت معاذؓ کی روایت پر زمین سے نکلنے والی ہر پیداوار کے سلسلے میں عمل کیا جائے۔ نظر اور قیاس کی جہت سے اگر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ زمین میں سبزیوں کی کاشت

اس کی پیداوار اور آمدنی مقصود ہوتی ہے جس طرح مختلف فصلوں کی کاشت کی صورت میں یہی چیز مدنظر ہوتی ہے۔ جب دونوں صورتوں میں ایک ہی چیز مدنظر ہوتی ہے تو پھر سبزیوں میں بھی اسی طرح زکوٰۃ واجب ہونی چاہیے جس طرح اناج وغیرہ کی فصلوں کی صورت میں ہوتی ہے۔ البتہ ایندھن میں استعمال ہونے والی لکڑی، بانس، نرکل اور گھاس اس میں شامل نہیں ہیں اس لیے کہ پانی ملنے پر یہ چیزیں خود بخود اگ آتی ہیں، ان کی کاشت مقصود نہیں ہوتی ہے اسی بناء پر ان میں کوئی زکوٰۃ واجب نہیں ہوئی۔ ان اشیاء میں وجوب حق یعنی زکوٰۃ کی نفی پر سب کا اتفاق ہے کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

کھجور کا عشر

کھجور کا مالک کھجور کی جو مقدار اپنے استعمال میں لے آئے اس کی زکوٰۃ کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، زفر، امام مالک اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ زمین کا مالک جس قدر پیداوار اپنے استعمال میں لے آئے گا اس کا بھی حساب کیا جائے گا اور باقی ماندہ پیداوار کے ساتھ ملاکر پوری پیداوار کی زکوٰۃ نکالی جائے گی۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اگر زمین کا مالک پیداوار کا ایک حصہ اپنے استعمال میں لے آئے یا اپنے پڑوسیوں کو کھلادے یا صدقہ کے طور پر دے دے تو زکوٰۃ نکالنے میں اس مقدار کا حساب نہیں کیا جائے گا بلکہ باقی ماندہ پیداوار کی زکوٰۃ وصول کی جائے گی جب کہ اس کی مقدار کم از کم تین سو صاع ہو (ایک پیمانہ جو تقریباً ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے) اس لیے کہ اسی مقدار پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے جو کہ اس نے کھالیا یا کھلا دیا اس کی زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی۔

اگر اس نے تین سو صاع کھالیے اور کھلا دیے تو بھی اس سے کوئی عُشر وصول نہیں کیا جائے گا اگر اس مقدار سے زائد اس کے پاس کچھ بچ رہا تو اس میں عشر یا نصف عُشر وصول کیا جائے گا خواہ وہ مقدار قلیل ہو یا کثیر۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اناج کی صورت میں خرچ کا حصہ نکالنے سے پہلے زکوٰۃ علیحدہ کر دی جائے گی۔ البتہ جتنی مقدار مالک اور اہل وعیال نے استعمال کر لی ہوگی اس کی زکوٰۃ نہیں نکالی جائے گی اس کی حیثیت اس تر کھجور جیسی ہے جس کا تخمینہ نہیں لگایا جاتا بلکہ باغ کے مالک اور اس کے اہل وعیال کے لیے چھوڑ دیا جاتا ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ تخمینہ لگانے والا باغ کے مالک اور اس کے اہل وعیال کے استعمال کے لیے پیداوار کا ایک حصہ رہنے دے گا اور اس کا تخمینہ نہیں لگائے گا۔ اسی طرح جو شخص

اپنے درختوں پر لگی ہوئی تر کھجور از نارکہ کھالے گا اس کا بھی حساب نہیں کیا جائے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَاٰتُوْا حَقَّہٗ یَوْمَ حَصَادِہٖ) حاصل شدہ پیداوار کی پوری مقدار پر حق یعنی عشر کے وجوب کا مقتضی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس مقدار کی کوئی تخصیص نہیں کی جو مالک اور اس کے اہل خانہ اپنے استعمال میں لے آئیں اس لیے عشر کے حق کو پوری پیداوار پر محمول کیا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے کٹائی کے دن حق کی ادائیگی کا حکم دیا ہے۔ ———

اس لیے کٹائی سے پہلے جو مقدار استعمال میں لے آئی جائے اس پر حق یعنی عشر واجب نہیں ہوگا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حَصَاد کاٹنے اور قطع کرنے کا نام ہے۔ اس لیے وہ اپنی پیداوار کا جو حصہ بھی قطع کرے گا اس کا دسواں حصہ نکالنا اس پر واجب ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں قول باری (وَاٰتُوْا حَقَّہٗ یَوْمَ حَصَادِہٖ) میں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جو کٹائی کے دن سے پہلے استعمال میں آنے والے حصے میں عشر کی نفی کرتی ہو اس لیے کہ آیت میں اللہ کی مراد یہ ہو سکتی ہے کہ پوری پیداوار کا حق اس کی کٹائی کے دن ادا کر دو، اس حصے کا بھی جو تم استعمال میں لے آئے ہو اور اس حصے کا بھی جو ابھی تمھارے استعمال میں نہیں آیا ہے۔

جن لوگوں نے استعمال میں آنے والی پیداوار کی مقدار کا حساب نہیں کیا انھوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جسے شعبہ نے خبیب بن عبدالرحمٰن سے نقل کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے عبدالرحمٰن بن مسعود کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضرت سہل بن ابی حثمہؓ ایک دفعہ ہماری مجلس میں آئے تھے انھوں نے ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سنایا (اذا خرصتم فخذوا ودعوا الثلث فان لم تدعوا الثلث فالربع جب تم پیداوار کا تخمینہ لگاؤ تو اسی حساب سے زکوٰۃ وصول کرلو اور تہائی حصہ رہنے دو اس کا تخمینہ نہ لگاؤ، اگر تہائی حصہ رہنے نہیں دیتے تو چوتھائی حصہ رہنے دو) اس روایت میں یہ احتمال ہے کہ یہ اس روایت کے ہم معنی ہو جس کے راوی خود حضرت سہل بن ابی حثمہؓ ہیں، اس میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں پیداوار کا تخمینہ لگانے کے لیے روانہ کیا تھا۔

آپ کے پاس ایک شخص نے آکر شکایت کی کہ انھوں نے پیداوار سے زائد کا تخمینہ لگایا ہے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سہلؓ سے فرمایا کہ تمھارے ابن عم کا خیال ہے تم نے زائد تخمینہ لگایا ہے۔ اس پر انھوں نے عرض کیا کہ میں نے پیداوار کی اتنی مقدار رہنے دی ہے یعنی تخمینہ

نہیں لگایا ہے جو ان کے اہل و عیال کے استعمال میں آسکے، نیز جس سے وہ مساکین کو بھی کھلا سکیں اور وہ مقدار بھی جو آندھیوں کی زد میں آکر ضائع ہو جائے۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے مخاطب ہو کر فرمایا: تمھارے ابن عم نے تمھیں اچھی خاصی مقدار دے دی ہے اور تمھارے ساتھ انصاف کیا ہے۔" درج بالا روایت میں عریہ کے لفظ کا ذکر ہوا ہے۔ عریہ (کھجور کا وہ درخت جس کے مالک نے اس کا پھل کھانے کے لیے کسی اور کو دے دیا ہو) دراصل صدقہ ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دراصل تہائی پیداوار کو صدقہ کر دینے کا حکم دیا ہے۔ اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو جریر بن حازم نے قیس بن سعد سے اور انھوں نے مکحول شامی سے نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (خففوا فی الخرص فان فی المال العریۃ والوصیۃ تخمینہ لگانے میں ذرا تخفیف سے کام لیا کرو اس لیے کہ پیداوار میں عریہ یعنی صدقہ بھی لاحق ہوتا ہے اور وصیت بھی) آپ نے عریہ اور وصیت دونوں کا ایک ساتھ ذکر کیا جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ عریہ سے صدقہ مراد ہے۔ حضرت ابو سعید خدریؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ (لیس فی العرایا صدقۃ، عرایا عریہ کی جمع ہے، میں کوئی صدقہ نہیں) اس لیے کہ عریہ خود صدقہ ہے اس لیے آپ نے اس میں صدقہ واجب نہیں کیا: اس روایت کا فائدہ یہ ہے کہ عشر ادا کرنے والا جتنی مقدار وہ صدقہ کر دے گا اس کا حساب تو کیا جائے گا لیکن اس کی زکوٰۃ نہیں لی جائے گی اور نہ ہی مالک اس کا تاوان ادا کرے گا۔

پیداوار کی اس مقدار میں اختلاف رائے کا ذکر جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے

امام ابو حنیفہ اور زفر کا قول ہے کہ زمین کی پیداوار خواہ قلیل ہو یا کثیر اس میں عشر اور نصف عشر واجب ہوگا البتہ وہ چیزیں اس سے خارج رہیں گی جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ امام ابو یوسف امام محمد، امام مالک، قاضی ابن ابی لیلی، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ جب تک پیداوار پانچ وسق یعنی تین سو صاع (ایک صاع تقریباً ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے) کو نہ پہنچ جائے جو حق یعنی عشر کے وجوب کی کم سے کم حد ہے اس وقت تک اس میں عشر واجب نہیں ہوگا۔ یہ اس وقت ہوگا جب پیداوار مکیل کی صورت میں ہو یعنی اسے ناپا جاتا ہو۔ اگر وہ جنس مکیل کے تحت آنے والی نہ ہو تو اس صورت میں امام ابو یوسفؒ نے یہ اعتبار کیا ہے کہ وہ جنس مکیل کے تحت آنے والی اجناس میں سے جن میں عشر واجب ہوتا ہے سب سے گھٹیا جنس کے پانچ وسق کے برابر ہو جائے۔

شہد کا حکم

البتہ شہد کو انھوں نے اس سے خارج رکھا ہے۔ ان سے یہ مروی ہے کہ جب شہد کی مقدار دس رطل کو پہنچ جائے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ (ایک رطل چالیس تولے (آدھ سیر) کے مساوی ہوتا ہے) ایک روایت ہے کہ انھوں نے دس مشکیزوں کا اعتبار کیا ہے۔ ان سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ وسق کے تحت آنے والی اجناس میں سب سے گھٹیا جنس کے پانچ وسق کی قیمت کی مقدار شہد میں عشر واجب ہوگا۔ امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ وہ اس سلسلے میں سب سے اعلیٰ پیمانے کا اعتبار کرتے ہیں جس کے ذریعے اس پیداوار کا اندازہ لگایا جاتا ہے پھر جب وہ پیداوار اس پیمانے کے پانچ گنا ہو جائے تو اس میں عشر واجب کرتے ہیں مثلاً زعفران کو لے لیجیے اس کی پیمائش کا سب سے بڑا پیمانہ مَن (دو رطل) ہے، امام محمد زعفران میں عشر کے وجوب کے لیے پانچ مَن کی مقدار کا اعتبار کرتے ہیں اس لیے کہ ایک مَن سے زائد مقدار کے زعفران کو مَن کے حساب سے دوگنا یا اس کی کسر شمار کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے "دو من زعفران" یا "ساڑھے تین من، یا سوا تین من" وغیرہ۔ روئی میں وہ پانچ گانٹھوں کا اعتبار کرتے ہیں۔ اس لیے کہ روئی کا سب سے بڑا پیمانہ گانٹھ ہے، اس سے جو زائد ہوگی وہ اسی گانٹھ کی دوگنی مقدار یا سہ گنی یا اس کی کوئی کسر ہوگی۔

شہد کا سب سے اعلیٰ پیمانہ فرق ہے (ایک پیمانے کا نام جس سے شہد کی پیمائش کی جاتی تھی اب اس کا رواج ختم ہو چکا ہے) اس لیے امام محمد کے نزدیک پانچ فرق شہد میں عشر واجب ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے حق میں قولِ باری (وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ) سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ آیت کا حکم آیت میں مذکور تمام پیداوار کی طرف راجع ہے۔ اس حکم میں تمام پیداوار کے لیے عموم ہے اگرچہ واجب ہونے والی مقدار کے لحاظ سے آیت میں اجمال ہے اس لیے کہ قولِ باری (حَقَّهُ) ایک مجمل لفظ ہے جسے بیان کی ضرورت ہے۔ تاہم واجب ہونے والی مقدار کا بیان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد عُشر اور نصف عشر کی صورت میں وارد ہو چکا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے مسلک پر قولِ باری (أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ) سے بھی استدلال کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ آیت میں زمین کی تمام پیداوار کے لیے عموم ہے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ (فیما سقت السماء العشر) آپ نے قلیل اور کثیر کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا۔ قیاس اور نظر کی جہت سے بھی یہ بات سامنے آتی ہے کہ زمینی پیداوار میں سب کے نزدیک سال گزرنے کا اعتبار نہیں کیا جاتا یعنی عشر کے وجوب کے لیے حولان حول (سال گزرنے) کی شرط کے اسقاط پر سب کا اتفاق ہے۔ اس لیے مقدار کے اعتبار کا سقوط بھی لازم ہوگیا جس طرح مالِ غنیمت اور رکاز یعنی مال مدفونہ اور زمین کے اندر پائی جانے والی معدنیات میں مقدار کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ جو لوگ عشر کے وجوب میں مقدار کا اعتبار کرتے ہیں وہ اپنے استدلال میں محمد بن مسلم الطائفی کی روایت پیش کرتے ہیں جو انھیں عمرو بن دینار نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے سنائی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا صدقۃ فی شیء من الزرع او الکرم او النخل حتی یبلغ خمسۃ اوسق۔ فصل یعنی غذائی اجناس انگور اور کھجور میں کوئی زکوٰۃ نہیں جب تک ان کی مقدار پانچ وسق کو نہ پہنچ جائے)

لیث بن ابی سلیم نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ۔ پانچ وسق سے کم مقدار میں کوئی صدقہ یعنی زکوٰۃ نہیں ہے) ایوب بن موسیٰ نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اسے موقوف روایت کی ہے۔ یعنی اس روایت کا سلسلہ حضرت ابن عمرؓ پر جا کر ختم ہوگیا ہے۔ عبداللہ بن المبارک نے معمر سے، انھوں نے سہیل بن ابی صالح سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ امام ابوحنیفہ کی طرف سے ان روایات کی مختلف توجیہیں کی گئی ہیں۔ ایک تو یہ کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مسئلے کے بارے میں دو روایتیں منقول ہوں جن میں سے ایک عام ہو اور دوسری خاص، اور فقہاء ان میں سے ایک روایت پر عمل پیرا ہونے میں متفق ہوں۔

جب کہ دوسری روایت پر عمل کے متعلق ان میں اختلاف ہو تو ایسی صورت میں متفق علیہ روایت کو مختلف فیہ روایت پر فیصلہ کن حیثیت حاصل ہوگی۔ جب عشر والی روایت پر عمل پیرا ہونے میں سب کا اتفاق ہے اور مقدار والی روایت میں اختلاف رائے ہے تو اس صورت میں عشر والی روایت کو اس کے عموم پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا اور یہ مختلف فیہ روایت کی حیثیت کو ختم کر دے گی۔ اس صورت میں اس روایت کو یا تو منسوخ تسلیم کر لیا جائے گا یا اسے ایسے

معنوں پر محمول کیا جائے گا جو عشر والی روایت کی کسی طرح منافی نہ ہو۔ ایک اور پہلو سے اس پر نظر ڈالیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (فیما سقت السماء العشر) وسق کے پیمانے میں آنے والی اجناس اور نہ آنے والی اجناس دونوں کے اندر عشر کے ایجاب کے لیے عام ہے۔ جبکہ پانچ وسق والی روایت وسق کے پیمانے میں آنے والی اجناس کے لئے خاص ہے اس میں دوسری اجناس داخل نہیں ہیں۔ اس لیے وسق والی روایت کا عشر واجب ہونے والی مقدار کے لیے بیان بننا درست نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ بیان کی خاصیت یہ ہوتی ہے کہ وہ ان تمام صورتوں کو شامل ہوتا ہے جو بیان کی مقتضی ہوتی ہیں۔ جیسے وسق والی روایت وسق کے تحت آنے والی اجناس کی تعداد کے بیان تک محدود ہے دوسری اجناس کو شامل نہیں ہے۔ اور اس کے برعکس عشر والی روایت وسق میں آنے والی اجناس اور نہ آنے والی اجناس دونوں کو شامل ہے تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ وسق والی روایت عشر واجب ہونے والی مقدار کا بیان بن کر وارد نہیں ہوئی۔

ایک اور پہلو سے دیکھیے، جو اجناس وسق کے تحت آتی ہیں وسق والی روایت ان میں عشر کے ایجاب کے لیے ان کی مقدار پانچ وسق تک پہنچنے کی مقتضی ہوگی اور جو وسق کے تحت نہیں آتی ہیں۔ ان کی قلیل اور کثیر دونوں مقداروں میں عشر واجب ہوگا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (فیما سقت السماء العشر) اس صورت میں کوئی دلیل موجود نہیں ہوگی جو وسق کے تحت نہ آنے والی اجناس کی مقدار کی تخصیص کی موجب بن سکے۔ اس طرح یہ قول اس قابل ہوگا کہ اسے مطلقاً نظر انداز کر دیا جائے اور اس کے قائل کو ساقط الاعتبار اور ناسمجھ گردانا جائے اس لیے کہ سلف اور خلف سب کا اس کے خلاف اتفاق ہے۔ وسق والی روایت کی حیثیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد جیسی نہیں ہے (فی الرقۃ ربع العشر۔ چاندی میں چالیسواں حصہ ہے) یا (لیس فیما دون خمس اواق زکوٰۃ۔ پانچ اوقیہ (ایک وزن جو سات مثقال کا ہوتا ہے) سے کم مقدار میں زکوٰۃ نہیں ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ چاندی کی جو بھی مقدار ہوتی ہے وہ وزن میں داخل ہوتی ہے۔ اوقیہ کا ذکر وزن کے لیے ہوتا ہے اس لیے دوسری روایت میں مذکورہ تمام چاندی کی مقدار کے لیے مذکورہ بالا روایت کا بیان بن جانا درست ہو گیا۔ نیز ہم نے بیان کر دیا ہے کہ مال کے اندر زکوٰۃ کے سوا اللہ کے اور بھی حقوق واجب تھے جو زکوٰۃ کی بنا پر منسوخ ہو گئے جس طرح ابو جعفر محمد بن علی اور ضحاک سے مروی ہے کہ قرآن میں مذکور ہر صدقہ کو زکوٰۃ نے منسوخ کر دیا۔ اس لیے یہ ممکن ہے

کہ مقدار کا اعتبار ان حقوق میں کیا گیا ہو جو پہلے واجب تھے اور پھر منسوخ ہو گئے جس طرح یہ قول باری ہے (وَاِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ اُولُوا الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنُ فَارْزُقُوْهُمْ مِّنْهُ اور جب تقسیم کے موقع پر کنبہ کے لوگ اور یتیم اور مسکین آئیں تو اس مال میں سے ان کو بھی کچھ دو) یا جس طرح مجاہد سے مروی ہے "جب فصل کاٹو تو مساکین کے لیے کچھ الگ کر دو، اور جب گہائی کرو، اور جب دانے الگ کرو تو بھی کچھ دے دو اور جب ناپ کے ذریعے اناج کی مقدار معلوم کر لو تو اس کی زکوٰۃ نکال دو۔"

یہ حقوق اب واجب نہیں رہے اس لیے ممکن ہے کہ پانچ وسق مقدار کی جو روایت منقول ہے ان کا ان جیسے حقوق میں اعتبار کیا گیا ہو۔ جب اس میں یہ احتمال پیدا ہو گیا تو اس روایت کے ذریعے آیت کی نیز اس حدیث کی تخصیص جائز نہیں رہی جس کی روایت پر سب کا اتفاق ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت ہے (لیس فیما دون خمسة اوسق زکوٰة۔ پانچ وسق سے کم مقدار میں زکوٰۃ نہیں ہے) یہ ممکن ہے کہ آپ نے اس سے مال تجارت کی زکوٰۃ مراد لی ہو وہ اس طرح کہ کسی شخص نے آپ سے تجارت کی غرض سے رکھے ہوئے طعام یا خشک کھجور کے متعلق جس کی مقدار پانچ وسق سے کم تھی، سوال پوچھا ہو اور آپ نے اسے بتا دیا ہو کہ اس میں زکوٰۃ نہیں ہے اس لیے کہ اس زمانے میں اس مقدار کی قیمت زکوٰۃ کے نصاب کو نہیں پہنچی ہو گی۔ راوی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ تو نقل کر دیے لیکن سبب کا ذکر کرنا ضروری نہیں سمجھا جس طرح بہت سی روایات میں یہ صورت حال پائی جاتی ہے۔

عُشر اور خراج کو اکٹھا کرنے کے متعلق اختلاف رائے کا ذکر

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ عُشر اور زکوٰۃ اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ امام مالک، سفیان ثوری، حسن بن صالح، شریک بن عبداللہ اور امام شافعی کا قول ہے کہ اگر خراجی زمین ہو تو اس صورت میں پیداوار پر عشر واجب ہو گا اور زمین پر خراج عائد ہو گا عشر اور خراج ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عُمر بن الخطاب نے عراق کے دیہی علاقے فتح کر لیے تو آپ نے وہاں کی زمینوں پر خراج عائد کر دیا اور پیداوار پر عشر واجب نہیں کیا۔ آپ نے یہ قدم صحابہ کرام کے مشورے اور ان کی رضامندی سے اٹھایا تھا اس طرح اس مسئلے پر سلف کا اجماع ہو گیا اور بعد میں آنے والے لوگوں نے بھی اس پر عمل کیا۔ اگر ان دونوں

باتوں کو یک جا کرنا جائز ہوتا تو حضرت عمرؓ مفتوحہ زمینوں پر یہ دونوں چیزیں عائد کر دیتے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے (فیما سقت السماء العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر) یعنی بارانی زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہے اور چاہی زمین کی پیداوار میں نصف عشر یعنی بیسواں حصہ واجب ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں قسموں کی زمین کی پیداوار پر واجب ہونے والی پوری مقدار بیان فرما دی۔

اگر اس کے ساتھ خراج بھی واجب ہو جائے تو یہ واجب ہونے والی مقدار کا ایک حصہ بن جائے گا اس لیے کہ خراج کبھی تہائی حصہ ہوتا ہے اور کبھی چوتھائی، کبھی ایک قفیز (ایک پیمانہ کا نام) ہوتا ہے اور کبھی ایک درہم۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چاہی زمین میں عشر کا نصف مقرر فرمایا اس لیے کہ زمین کے مالک پر اخراجات کا بوجھ پڑ جاتا ہے۔ اب اگر زمین پر خراج بھی عائد ہو جائے تو اس کے بوجھ کی وجہ سے باقی ماندہ نصف عشر کا سقوط بھی لازم ہو جائے گا اور اس سے یہ بھی لازم آئے گا کہ اخراجات کے بوجھ کی کمی بیشی کی بناء پر مختلف زمینوں کے احکام بھی مختلف ہو جائیں جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بارانی اور چاہی زمینوں کے احکام میں اخراجات کے بوجھ کی بنا پر فرق رکھا تھا۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے سہیل بن ابی صالح نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ نے فرمایا (منعت العراق قفیزھا و درھمھا۔ عراق نے اپنے قفیز اور درہم کی ادائیگی روک دی) اس کے معنی ہیں وہ جلد ہی ادائیگی روک دے گا۔ اگر عراق کی دیہی زمینوں میں عشر واجب ہوتا تو یہ بات محال ہوتی کہ خراج کی ادائیگی تو رکی رہے اور عشر کی ادائیگی جاری رہے اس لیے کہ جو شخص خراج کی ادائیگی روک دے وہ عشر کی ادائیگی اور زیادہ سختی سے روک سکتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے درج بالا قول میں عشر کا ذکر نہیں کیا جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ خراجی زمین میں عشر واجب نہیں ہوتا۔

ایک روایت ہے کہ نہر الملک (ایک نہر یا دریا کا نام) کی ایک چودھرائن مسلمان ہو گئی۔ حضرت عمرؓ نے اس علاقے کے حاکم کو لکھا کہ اگر یہ اپنی زمین قبضے میں رکھنا پسند کرے تو اس سے خراج وصول کیا جائے گا۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ اپنے علاقے کا ایک سردار مسلمان ہو گیا حضرت علیؓ نے اس سے فرمایا کہ اگر تم اپنی زمین پر ٹھہرے رہو گے یعنی اپنی زمین قبضے میں رکھو گے تو ہم تم سے خراج وصول کریں گے۔ اگر خراج کے ساتھ عشر بھی واجب ہوتا تو حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ

اس کے وجوب کی بھی انھیں خبر دیتے، ان دونوں حضرات کے اس اقدام کی کسی صحابی نے مخالفت نہیں کی۔ ایک اور پہلو سے دیکھیے۔ خراج اور عشر دونوں اللہ تعالیٰ کے حقوق میں سے ہیں اس لیے بیک وقت ان دونوں کو ایک شخص پر اکٹھا کرنا درست نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سب اس پر متفق ہیں کہ چرنے والے جانور اگر مالِ تجارت ہوں تو ان پر بیک وقت مویشیوں کی زکوٰۃ اور تجارت کی زکوٰۃ کا وجوب ممتنع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ خراج کی حیثیت اُجرت جیسی ہے اور عشر صدقہ ہے اس لیے جس طرح زمین کی اُجرت اور اس کی پیداوار پر عشر کا یکجا ہو جانا جائز ہے۔ اسی طرح خراج اور عشر کا یکجا ہو جانا بھی جائز ہونا چاہیے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مفتوحہ علاقے کی خراجی زمین فئے یعنی مالِ غنیمت کے حکم میں ہوتی ہے اور یہ حکم اس پر باقی رہتا ہے اور اس پر کاشت کرنے والے کو خراج کی ادائیگی کے بدلے میں اس سے فائدہ اٹھانے کی اجازت ہوتی ہے۔ اس لیے خراج گویا زمین کی اجرت بن گیا۔ یہ صورتِ حال خراج کے ساتھ عشر کے وجوب کو مانع نہیں ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کی یہ بات کئی وجوہ سے غلط ہے۔ ایک تو یہ کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اجارہ پر لینے والے شخص پر بیک وقت عشر اور اُجرت یکجا نہیں ہو سکتے اس لیے جب اجرت لازم ہو گی تو عشر ساقط ہو جائے گا۔ عشر زمین کے مالک پر واجب ہو گا جو اُجرت وصول کرتا ہے۔ اس لیے امام ابوحنیفہؒ پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا جو شخص یہ کہتا ہے کہ خراجی زمین پر زمیندار کی ملکیت نہیں ہوتی بلکہ اسے فئی یعنی مالِ غنیمت کے حکم میں رکھا جاتا ہے اس کا قول بھی ناقابلِ قبول ہے۔ اس لیے کہ ہمارے نزدیک اس قسم کی زمین پر زمیندار کی ملکیت ہوتی ہے اس موضوع پر کسی اور مقام میں بحث کی گئی ہے۔

پھر معترض کا یہ کہنا کہ خراج اجرت ہے کئی وجوہ سے غلط ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ درخت اور کھجور کے پودے کو کرایہ پر لینا جائز نہیں ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے جب کہ یہ بات سب کے علم میں ہے کہ ان دونوں کا خراج ادا کیا جاتا ہے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ خراج اجرت نہیں ہے۔ نیز اجارہ اسی وقت درست ہوتا ہے جب یہ ایک مقررہ مدّت کے لیے ہو جبکہ کسی بھی امام المسلمین نے خراجی زمینوں کے مالکان پر کچھ مقرر نہیں کیا۔ نیز اگر خراجی زمین اور اس پر بسنے والوں کو فئی کے حکم پر برقرار رکھا جائے تو پھر ان سے فی راس کے حساب سے جزیہ لینا جائز نہیں ہو گا کیونکہ فئی کی بنا پر ان کی حیثیت غلاموں کی ہو گی اور غلام پر کوئی جزیہ نہیں ہوتا۔ خراج اور عشر

کے اسباب کا ایک دوسرے کے منافی ہونا بھی ان دونوں کے اجتماع کی نفی پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ خراج کے وجوب کا سبب کفر ہے کیونکہ خراج جزیہ کی جگہ عائد کیا جاتا ہے جبکہ فئی یعنی غنیمت کے تحت حاصل ہونے والے تمام اموال نیز عشر کے وجوب کا سبب اسلام ہے جب ان دونوں کے اسباب ایک دوسرے سے مختلف ہو گئے تو پھر ان کے مسبب کا بھی ایک دوسرے سے منافی ہونا ضروری ہو گیا۔

مویشی اور سواری کے جانور

قول باری ہے (وَمِنَ الْاَنْعَامِ حَمُولَةً وَّ فَرْشًا پھر وہی ہے جس نے مویشیوں میں سے وہ جانور بھی پیدا کیے جس سے سواری اور بار برداری کا کام لیا جاتا ہے اور وہ بھی جو کھانے اور بچھانے کے کام آتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ (ایک روایت کے مطابق) حسن بصری اور حضرت ابن مسعودؓ (ایک روایت کے مطابق) اور مجاہد کا قول ہے کہ حمولۃ سے بڑی عمر کے اونٹ اور فرش سے چھوٹی عمر کے اونٹ مراد ہیں۔ قتادہ، ربیع بن انس، ضحاک، سدّی اور حسن بصری (ایک اور روایت کے مطابق) کا قول ہے کہ حمولۃ ان اونٹوں کو کہتے ہیں جن سے سواری اور بار برداری کا کام لیا جاتا ہے۔ اور فرش سے بھیڑ بکریاں مراد ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ (ایک اور روایت کے مطابق) کا قول ہے کہ حمولہ سے ہر وہ جانور مراد ہے جو سواری اور بار برداری کا کام دے خواہ وہ اونٹ ہو یا بیل یا گھوڑا یا خچر یا گدھا، اور فرش سے بھیڑ بکریاں مراد ہیں۔ اس طرح انعام یعنی مویشیوں میں کھروں والے جانور یعنی گھوڑا وغیرہ تبعاً داخل کر دیے گئے ورنہ انعام کا لفظ گھریلو جانوروں پر واقع نہیں ہوتا۔

فرش کے متعلق سلف کے دو اقوال ہیں یا تو ان سے مراد چھوٹی عمر کے اونٹ ہیں یا بھیڑ بکریاں ہیں۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ فرش سے مراد ان جانوروں کے اون اور ان کی کھالیں ہیں جو لوگ زمین پر بچھاتے اور ان پر بیٹھتے ہیں اگر سلف کا درج بالا قول نہ ہوتا تو ظاہر آیت سے مویشیوں کے اون اور ریشم سے تمام حالات میں فائدہ اٹھانے کے جواز پر استدلال کیا جا سکتا تھا یعنی خواہ یہ اون اور ریشم جانور کی زندگی میں اتار لیے جاتے یا اس کی موت کے بعد ہر صورت میں ان سے فائدہ اٹھانا جائز ہوتا۔ اسی طرح آیت کے عموم کے اقتضاء کے تحت مردہ جانور کی کھال سے فائدہ اٹھانے کے جواز پر بھی استدلال ہو سکتا تھا۔ تاہم سب کا

اس پر اتفاق ہے کہ دباغت سے پہلے کھالوں سے کسی قسم کا فائدہ نہیں اٹھایا جا سکتا۔ اس بنا پر اس کی تخصیص ہوگئی اور آیت کا حکم دباغت کے بعد ان سے فائدہ اٹھانے کے جواز کے لیے ثابت اور باقی رہ گیا۔ قول باری (وَمِنَ الْاَنْعَامِ حَمُوْلَةً وَّ فَرْشًا) میں ایک پوشیدہ فقرہ موجود ہے یعنی "وھو الذی انشأ لکم من الانعام حمولۃ وفرشا" (یہ وہی ہے جس نے تمہارے لیے مویشیوں میں سے باربرداری کے جانور پیدا کیے اور وہ جانور بھی جو کھانے اور بچھانے کے کام آتے ہیں)

مشرکین کا ایک غلط عقیدہ

قول باری ہے (ثَمٰنِيَةَ اَزْوَاجٍ مِنَ الضَّاْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ یہ آٹھ نر و مادہ ہیں۔ دو بھیڑ کی قسم سے اور دو بکری کی قسم سے) تا قول باری (الظّٰلِمِيْنَ) قول باری (ثَمٰنِيَةَ اَزْوَاجٍ) قول باری (حَمُوْلَةً وَّ فَرْشًا) سے بدل ہے اس لیے کہ یہ آٹھ نر و مادہ بھی انشاء یعنی پیدائش کے فعل میں داخل ہیں۔ گویا یوں فرمایا "اَنْشَاَ ثَمٰنِيَةَ اَزْوَاجٍ (نر و مادہ کے آٹھ جوڑے پیدا کیے) ان چاروں اصناف میں ہر صنف کے نر اور مادہ میں سے ہر ایک کو زوج کہا جاتا ہے۔ نر اور مادہ کے ایک جوڑے کو بھی زوج کہا جاتا ہے جس طرح مقدمے کے ایک فریق کو خصم کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور فریقین کو بھی اسی نام سے پکارا جاتا ہے اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اس نے اپنے بندوں کے لیے نر اور مادہ کے یہ چار جوڑے حلال کر دیے ہیں۔ اور مشرکین نے ان میں سے بحیرہ، سائبہ، وصیلہ اور حامی کو قرار دیا تھا نیز ان میں سے کچھ جانوروں کو اپنے شریکوں کے لیے خاص کر دیا تھا۔ یہ سب کچھ انھوں نے کسی دلیل اور برہان کے بغیر کیا تھا مقصد یہ تھا کہ لوگوں کو جہالت کی بنا پر گمراہ کرتے رہیں۔ اسی لیے فرمایا (نَبِّئُوْنِيْ بِعِلْمٍ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ۔ ٹھیک ٹھیک علم کے ساتھ بتاؤ اگر تم سچے ہو) پھر فرمایا (اَمْ كُنْتُمْ شُهَدَآءَ اِذْ وَصّٰىكُمُ اللّٰهُ بِهٰذَا کیا تم اس وقت حاضر تھے جب اللہ نے ان کے حرام ہونے کا حکم تمہیں دیا تھا) اس لیے کہ علم حاصل کرنے کے دو ہی ذرائع ہیں یا تو مشاہدہ ہو جائے یا پھر دلیل موجود ہو جس کے ذریعے تمام عقلاء حق کے ادراک میں شامل ہو سکتے ہو۔ جب مشرکین ان میں سے کسی ایک کے ذریعے دلالت قائم کرنے سے عاجز رہ گئے تو اس سے ان کے اس طریق کار کا بطلان ثابت ہو گیا جو انھوں نے بعض مویشیوں کی تحریم کے سلسلے میں اختیار کر رکھا تھا۔

حلال اور حرام جانوروں کی تفصیل

قول باری ہے (قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُهٗ اے محمدؐ! ان سے کہو کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں تو میں کوئی چیز ایسی نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو) تا آخر آیت۔ طاؤس سے مروی ہے کہ اہل جاہلیت بہت سی چیزوں کو حلال سمجھتے تھے اور بہت سی اشیاء کو حرام۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا) یعنی ان چیزوں میں سے جنہیں تم حلال سمجھتے تھے (اِلَّآ اَنْ یَّکُوْنَ مَیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ۔ اَلْآیہ کہ وہ مردار ہوں یا بہایا ہوا خون ہو یا سؤر کا گوشت ہو) تا آخر آیت۔ مخاطبت کا سیاق اس مفہوم پر دلالت کرتا ہے جو طاؤس سے مروی ہے۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے ان مویشیوں کا ذکر فرمایا جنھیں یہ مشرکین حرام قرار دیتے تھے پھر اللہ کے حرام کردہ جانوروں کی تحریم پر ان کی مذمت کی اس لیے لہجہ تند و تیز اختیار کیا پھر ان کی جہالت اور لاعلمی کو واضح کر دیا اس لیے کہ انھوں نے علم کے بغیر محض جہالت کی بنیاد پر ان مویشیوں کی تحریم کا رویہ اپنایا تھا۔ ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں تھی۔ اس کے بعد اس قول کو عطف کیا۔ (قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا) یعنی ان جانوروں اور اشیاء میں سے جنھیں تم حرام قرار دیتے ہو سوائے ان کے جن کا آگے ذکر آرہا ہے۔ جب آیت کی ترتیب ہماری بیان کردہ صورت کے مطابق ہے تو اب اس سے ان چیزوں کی اباحت پر استدلال درست نہیں ہوگا جن کا ذکر آیت میں نہیں ہوا۔

اگر یہ کہا جائے کہ سورۂ مائدہ کی ابتداء میں چند جانوروں کی تحریم کا ذکر ہے مثلاً دم گھٹ کر مرنے والا، چوٹ کھا کر مرنے والا یا اوپر سے نیچے لڑھک کر مرنے والا جانور وغیرہ۔ حالانکہ یہ تمام جانور آیت سے خارج ہیں۔ اس اعتراض کے دو جواب ہیں۔ ایک تو یہ کہ دم گھٹ کر مرنے والا جانور اور اس کے ساتھ آیت میں مذکورہ تمام جانور مردار میں داخل ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ تم پر مردار حرام کر دیا گیا) میں صرف مردار کی تحریم کا ذکر کیا پھر اس کی صورتیں بیان فرمادیں اور ان اسباب کا ذکر کر دیا جن کی بناء پر ایک جانور مردار کہلاتا ہے اس لیے میتہ کا لفظ دم گھٹ کر مرجانے والے جانور اور اسی طرح کے دوسرے تمام جانوروں کو شامل ہے جن کا ذکر سورۂ مائدہ کی آیت میں ہوا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ

سورۂ انعام مکی سورت ہے اس لیے ممکن ہے کہ اس وقت تک آیت زیرِبحث میں حرام شدہ جانوروں اور اشیاء کے سوا اور کوئی جانور یا شے حرام نہ قرار دی گئی ہو۔ سورۂ مائدہ مدنی سورت ہے بلکہ نازل ہونے والی آخری سورت ہے۔ اس آیت میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ حرف اَوْ جب نفی پر داخل ہوتا ہے تو اس کے مدخول میں سے ہر ایک چیز علیحدہ اور بالذات ثابت ہو جاتی ہے۔

نیز یہ کہ حرف اَوْ تخییر کا مقتضی نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ قولِ باری (اِلَّآ اَنْ یَّکُوْنَ مَیْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ) مذکورہ چیزوں میں سے ہر ایک کی علیحدہ اور بالذات تحریم کو واجب کر دیا ہے۔ سلف میں سے بہت سے حضرات نے آیت زیرِبحث میں مذکور اشیاء کے ماسوا دیگر اشیاء کی اباحت پر آیت سے استدلال کیا ہے ان اشیاء میں پالتو گدھے بھی شامل ہیں۔

پالتو گدھوں کا گوشت

سفیان بن عیینہ نے عمرو بن دینار سے نقل کیا ہے کہ میں نے جابر بن زید سے پوچھا کہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرما دیا ہے۔ جابر نے جواب میں کہا کہ الحکم بن عمرو الغفاری بھی ہمارے سامنے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی بات نقل کرتے تھے لیکن ان کی اس بات کو علم کے سمندر یعنی حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا اور یہ آیت تلاوت کی تھی (قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا) تا آخر آیت۔ حماد بن سلمہ نے یحییٰ بن سعید سے روایت کی ہے انھوں نے قاسم سے انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ وہ درندوں کے گوشت نیز رگوں کے بھرے پر موجود خون کے استعمال میں کوئی حرج نہیں سمجھتی تھیں۔ اس سلسلے میں وہ یہی آیت تلاوت کرتی تھیں۔

ہمارے اصحاب، امام مالک، سفیان ثوری اور امام شافعی گھریلو گدھوں کا گوشت کھانے سے روکتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ سے اس سلسلے میں جو کچھ منقول ہے اس کا ذکر ہم نے درج بالا سطور میں کر دیا ہے۔ یعنی آپ اس کی اباحت کے قائل تھے بہت سے لوگوں نے اس مسئلے میں آپ کا مسلک اختیار کیا تھا تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پالتو گدھوں کے گوشت

کی ممانعت کے سلسلے میں بکثرت روایات منقول ہیں جو استفاضہ کی حد کو پہنچتی ہیں۔ زہری نے محمد بن الحنفیہ کے دو بیٹوں حسن اور عبداللہ سے روایت کی ہے، انھوں نے اپنے والد سے کہ انھوں نے حضرت علیؓ کو حضرت ابن عباسؓ سے یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح خیبر کے دن پالتو گدھوں کا گوشت کھانے اور عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے سے منع فرما دیا تھا۔ ابن وہب نے یحییٰ بن عبداللہ بن سالم سے روایت کی ہے۔ انھوں نے عبدالرحمان بن الحارث المخزومی سے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرما دیا تھا۔

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے جب حضرت علیؓ کی زبانی اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد سن لیا تو آپ نے اباحت کے قول سے رجوع کر لیا۔ امام ابوحنیفہ اور عبداللہ نے نافع سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ خیبر کے موقع پر پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرما دیا تھا۔ ابن عیینہ نے عمرو بن دینار سے روایت کی ہے، انھوں نے محمد بن علی سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پالتو گدھوں کے گوشت سے منع فرما دیا تھا۔ حماد بن زید نے عمرو بن دینار سے، انھوں نے محمد بن علی سے، انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرما دیا تھا۔ شعبہ نے ابو اسحاق سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حضرت براء بن عازبؓ سے یہ بات سنی تھی کہ "غزوۂ خیبر کے موقع پر کچھ گدھے ہمارے ہاتھ لگے، ہم نے ان کا گوشت پکایا، اتنے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یہ اعلان کرا دیا گیا کہ اپنی ہانڈیاں الٹ دو۔"

حضرت ابن ابی اوفیٰؓ، حضرت سلمہ بن الاکوعؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت ابوثعلبہ الخشنیؓ اور دیگر حضرات سے بھی پالتو گدھوں کے گوشت کی ممانعت کی روایتیں منقول ہیں۔ بعض روایتیں تو براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ممانعت نقل کرتی ہیں اور بعض میں اس کا ذکر فتح خیبر کے واقعہ کے ضمن میں ہوا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقعہ پر جو فرمایا تھا اس کے سبب کے متعلق بعض حضرات یہ کہتے ہیں کہ یہ گدھے لوٹ کا مال تھے، بعض کا خیال ہے کہ آپ نے اس لیے روک دیا تھا کہ آپ سے یہ کہا گیا تھا کہ گدھوں کی تعداد بہت کم ہو گئی ہے، جبکہ کچھ حضرات یہ کہتے ہیں کہ یہ جلالہ تھے یعنی نجاست کھانے والے تھے۔ جو لوگ اس کی اباحت کے قائل ہیں وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کی نہی کی درج بالا صورتوں میں توجیہہ و تاویل کرتے ہیں۔ لیکن جو حضرات اس کی ممانعت کے قائل ہیں وہ ان تاویلات کو کئی وجوہ کی بناء پر باطل قرار دیتے ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ صحابہ کی ایک جماعت نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل کیا ہے کہ پالتو گدھا حلال نہیں ہے۔ ان میں حضرت مقداد بن الاسودؓ اور حضرت ابوثعلبہ الخشنیؓ وغیرہما شامل ہیں۔

گدھوں کے گوشت کے بارے میں حکم عام

دوم سفیان بن عیینہ نے ایوب السختیانی سے روایت کی ہے، انھوں نے ابن سیرین سے انھوں نے حضرت انس بن مالکؓ سے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر فتح کر لیا تو لوگوں کو کچھ گدھے ہاتھ آ گئے۔ لوگوں نے انھیں ذبح کر کے گوشت پکایا اتنے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ایک اعلان کرنے والے نے یہ اعلان کیا کہ لوگو! اللہ اور اس کا رسول تمھیں ان کا گوشت کھانے سے منع کرتے ہیں اس لیے کہ یہ ناپاک ہیں اس لیے اپنی ہانڈیاں الٹ دو۔" عبدالوہاب الثقفی نے ایوب السختیانی سے اپنی سند کے ساتھ اس کی روایت کی ہے۔ اس میں ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو یہ اعلان کرنے کا حکم دیا کہ "اللہ اور اس کا رسول تمھیں پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے روکتے ہیں اس لیے کہ یہ ناپاک ہیں۔" حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ اس اعلان کے بعد پکتی ہوئی ہانڈیاں الٹ دی گئیں۔ یہ روایت ان حضرات کی اس تاویل کو باطل کر دیتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے منع فرمایا تھا کہ یہ لوٹ کا مال تھے۔ اسی طرح وہ تاویل بھی باطل ہو جاتی ہے کہ کثرت سے ذبح ہونے کی وجہ سے گدھوں کا وجود ختم ہو جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا۔ اس لیے کہ درج بالا روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو یہ بتایا کہ پالتو گدھے نجس اور پلید ہوتے ہیں۔ یہ چیز گدھوں کی ذات کی تحریم پر دلالت کرتی ہے اس کے سوا کسی اور سبب کی بناء پر تحریم پر یہ دلالت نہیں کرتی۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہانڈیوں کو الٹا دینے کا حکم دیا تھا۔ اگر نہی کی بنیاد وہ ہوتی جس کا ذکر اباحت کے قائلین نے کیا ہے تو اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کا گوشت مساکین کو کھلا دینے کا حکم دے سکتے تھے جس طرح آپؐ نے مالک کو اجازت کے بغیر ذبح شدہ بکری کا گوشت قیدیوں کو کھلا دینے کا حکم دیا تھا۔

حضرت ابوثعلبہ الخشنیؓ کی روایت میں ہے انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان جانوروں کے متعلق دریافت کیا تھا جن کا گوشت ان پر حرام تھا۔ آپ نے فرمایا (لا تاکل الحمار

الا ھلی ولا کل ذی ناب من السباع۔ پالتو گدھے کا نیز کچلی کے دانت رکھنے والے درندوں کا گوشت نہ کھاؤ) یہ روایت بھی ہماری مذکورہ ان تمام تاویلات کو باطل کر دیتی ہے۔ جن سے ان کے گوشت کی اباحت ثابت کی جاتی ہے۔ سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ خیبر کے موقع پر پالتو گدھوں کا گوشت کھانے سے اس لیے منع فرما دیا تھا کہ یہ گندگی کھاتے تھے۔ آپ کی نہی کی یہ تاویل اگر درست تسلیم کر بھی لی جائے تو حضرت ابو ثعلبہؓ اور دیگر اصحاب کی روایات میں یہ ذکر ہے کہ ان حضرات نے فتح خیبر کے سوا دوسرے مواقع پر آپ سے ان کے گوشت کے متعلق دریافت کیا تھا۔ یہ روایات اس بات کی طرف اشارے کی موجب ہیں کہ ان کی تحریم کسی سبب اور علت کی بنا پر نہیں ہوئی تھی بلکہ تحریم کی اصل وجہ پالتو گدھوں کی خود اپنی ذات تھی۔ عبدالرحمٰن بن معقل نے قبیلہ مزنیہ کے ایک شخص سے جس کا نام بعض نے غالب بن الابجر بتایا ہے اور بعض نے الحر بن غالب، روایت کی ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ "اب میرے پاس چند گدھوں کے سوا اپنے اہل وعیال کو کھلانے کے لیے کچھ بھی باقی نہیں رہا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا (فاطعم اھلك من سمین مالك فانما کرھت لکم جوّال القریۃ۔ اپنے اہل وعیال کو ان جانوروں کا گوشت کھلاؤ جو موٹے تازے ہوں اس لیے کہ میں تمھارے لیے گاؤں کا چکر لگانے والے جانور ناپسند کرتا ہوں) پالتو گدھوں کے گوشت کی اباحت کے قائلین نے اس روایت سے استدلال کیا ہے حالانکہ یہ روایت ان کے گوشت کی نہی پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ آپ نے فرمایا (فانما کرھت لکم جوّال القریۃ) پالتو گدھے تمام کے تمام گاؤں اور دیہاتوں کا چکر لگانے والے ہوتے ہیں۔

جنگلی گدھوں کو جب مانوس کر لیا جائے

ہمارے نزدیک زیر بحث روایت کی توجیہ یہ ہے کہ اس میں جنگلی گدھوں کی اباحت کا حکم ہے۔ اگر کوئی جنگلی گدھا انسانوں کی آبادی میں آجائے اور اسے پالتو بنا لیا جائے تو آیا اس کا گوشت جائز ہوگا یا نہیں، ہمارے اصحاب، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ اگر جنگلی گدھا پالتو بنا لیا جائے اور وہ انسانوں سے مانوس ہو جائے تو اس کا گوشت کھانا جائز ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ جنگلی گدھا پالتو بن جائے اور پالتو گدھوں کی طرح اس سے بار برداری وغیرہ کا کام لیا جانے لگے تو اس کا گوشت کھانا جائز نہیں ہوگا۔

اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ جس جنگلی جانور کو پالتو بنا لیا جائے وہ تحریم کے اس حکم سے خارج نہیں ہوتا جو اس کی جنس کے لیے لازم ہوتا ہے یعنی اس کا گوشت حرام ہوتا ہے۔ اسی طرح اس جنگلی جانور کا بھی حکم ہے جو انسانوں سے مانوس ہو گیا ہو۔

درندوں کے بارے میں

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کچلی کے دانت رکھنے والے درندوں اور چنگل والے پرندوں کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ اس قسم کے درندوں اور پرندوں کا گوشت حلال نہیں ہے۔ امام مالکؒ کا قول ہے کہ جنگلی درندوں، جنگلی اور پالتو بلّیوں اور بھیڑیوں، لومڑیوں اور بجّوؤں نیز ہر قسم کے درندوں کا گوشت حرام ہے۔ لیکن چیر پھاڑ کرنے والے پرندوں مثلاً گدھ، عقاب، چیل وغیرہ کا گوشت کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے خواہ وہ مردار خور ہوں یا نہ ہوں۔ اوزاعی کا قول ہے کہ تمام پرندے حلال ہیں تاہم گدھ کا گوشت مکروہ ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ بلّی یا بلّا کھا لینے میں کوئی حرج نہیں تاہم میں بجّو کے گوشت کو مکروہ سمجھتا ہوں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ کچلی کے دانت رکھنے والے درندوں کا جو لوگوں پر حملہ آور ہو جاتے ہیں، گوشت نہیں کھایا جائے گا مثلاً شیر، چیتا اور بھیڑیا۔ بجّو اور لومڑی کا گوشت کھایا جائے گا لیکن چیل اور باز وغیرہ کا گوشت نہیں کھایا جائے گا اس لیے کہ یہ لوگوں کے پالتو پرندوں پر جھپٹتے ہیں۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابراہیم بن عبداللہ نے، انھیں حجاج نے، انھیں حمّاد نے، انھیں عمران بن جبیرؒ نے کہ عکرمہ سے کوّے کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے جواب دیا کہ یہ موٹی مرغی ہے۔ جب ان سے بجّو کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے کہا کہ یہ موٹی بھیڑ ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں القعنبی نے مالک سے، انھوں نے ابن شہاب سے، انھوں نے ابوادریس الخولانی سے اور انھوں نے حضرت ثعلبہ الخشنیؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچلی کے دانت رکھنے والے ہر درندے کا گوشت کھانے سے منع فرما دیا۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدّد نے، انھیں ابوعوانہ نے ابوبشر سے، انھوں نے میمون بن مہران سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچلی کے دانت رکھنے والے

درندوں اور چنگل والے پرندوں کا گوشت کھانے سے منع فرمادیا، اس حدیث کو حضرت علیؓ حضرت مقدادؓ بن معدیکرب اور حضرت ابوہریرہؓ نیز دیگر اصحاب نے بھی روایت کی ہے۔ کچلی کے دانت رکھنے والے درندوں اور چنگل والے پرندوں کی تحریم کی یہ روایت استفاضہ کے حد کو پہنچی ہوئی ہیں - ان درندوں اور پرندوں میں لومڑی، بلی، چیل اور گدھ بھی داخل ہیں - اس لیے انھیں کسی ایسی دلیل کے بغیر جو ان کی تخصیص کی موجب ہو تحریم کے حکم سے مستثنیٰ کرنے کے کوئی معنی نہیں -

درج بالا روایات کو قبول کر لینے سے قول باری (قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ) کا نسخ لازم نہیں آتا - اس لیے کہ اس آیت میں صرف یہ بتایا گیا ہے کہ اس میں غیر مذکورہ اشیاء اور جانور حرام نہیں کیے گئے اور مذکورہ اشیا اور جانوروں کے ماسوا جتنی اشیاء اور جانور ہیں وہ اباحت کی اصل پر قائم ہیں - اس لیے کہ اشیاء میں اصل اباحت ہوتی ہے پھر حکم شرعی کی بنا پر ان پر حرمت طاری ہو جاتی ہے۔ پالتو گدھوں کے گوشت کے بارے میں وارد آثار و روایات کا بھی یہی حکم ہے۔ اس کے باوجود بہت سی ایسی چیزوں کی تحریم ہو جن کا اس آیت میں ذکر نہیں ہے اہل علم کے اتفاق کی بنا پر یہ آیت صرف چار چیزوں کی تحریم کے ساتھ خاص ہے اس لیے باقی ماندہ چیزوں کی تخصیص کے سلسلے میں اخبار آحاد کو قبول کر لینا جائز ہو گیا -

ہمارے اصحاب نے ایسے کوّے کے گوشت کو مکروہ سمجھا ہے جس کی رنگت میں سیاہی اور سفیدی ملی ہوئی ہو یعنی چتکبرا ہو - اسے غراب ابقع کہا جاتا ہے - اس لیے کہ یہ مردار خور ہوتا ہے - ان کے نزدیک فصلوں میں رہنے والے کوّے کے گوشت میں کوئی کراہت نہیں ہے اس لیے کہ قتادہ نے سعید بن المسیب سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (خمس فواسق یقتلھن المحرم فی الحل والحرم پانچ جانور بڑے بدکردار ہیں انھیں احرام باندھنے والا شخص حدود حرم کے اندر اور اس سے باہر دونوں جگہ ہلاک کر سکتا ہے) آپ نے اس میں چتکبرے کوّے کا بھی ذکر کیا - اس رنگ کے کوّے کی اس لیے تخصیص کی کہ یہ مردار خور ہوتا ہے اس لیے یہ ان مردار خور پرندوں کی کراہت کے لیے بنیاد بن گیا جو اس کے مشابہ ہوں - پھر آپ کا یہ ارشاد (خمس یقتلھن المحرم) ان پانچوں کے گوشت کی تحریم پر دلالت کرتا ہے - نیز یہ کہ ان کا قتل ہی ہوگا انھیں ذبح نہیں

کیا جائے گا۔ اگر ان کا گوشت حلال ہوتا تو آپ انھیں ذبح کرنے کا حکم دیتے تاکہ قتل ہونے کی صورت میں ان کا گوشت حرام نہ ہو جائے۔

اگر اس روایت کی بنا پر اعتراض اٹھایا جائے جسے ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کیا۔ انھیں اسماعیل بن الفضل نے، انھیں محمد بن حاتم نے، انھیں یحییٰ بن مسلم نے، انھیں اسمٰعیل بن امیہ نے ابوالزبیر سے، کہ انھوں نے حضرت جابرؓ سے پوچھا تھا کہ آیا بجّو کا گوشت کھایا جا سکتا ہے؟ تو انھوں نے اثبات میں جواب دیا تھا۔ پھر سوال کیا کہ آیا یہ شکار ہے؟ اس کا جواب بھی اثبات میں ملا۔ پھر سوال ہوا کہ آیا آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سنا تھا؟ اس کا بھی انھوں نے اثبات میں جواب دیا۔ اس اعتراض کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کچلی کے دانت رکھنے والے ہر درندے اور چنگل والے ہر پرندے کے گوشت کی نہی میں جو روایت منقول ہے وہ اس روایت کو ختم کر دیتی ہے۔ اس لیے کہ اس روایت پر عمل میں فقہاء کا اختلاف ہے اور نہی والی روایت پر عمل میں سب کا اتفاق ہے۔

گوہ کا گوشت

گوہ کے گوشت کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اسے مکروہ سمجھتے ہیں، امام مالک اور امام شافعی اس کے گوشت کے استعمال میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ ہمارے اصحاب کے قول کی صحت کی دلیل وہ روایت ہے جو اعمش نے زید بن وہب جہنی سے نقل کی ہے اور انھوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن حسنہؓ سے، وہ فرماتے ہیں کہ ہمارا پڑاؤ ایسی جگہ ہوا جہاں گوہ بکثرت پائے جاتے تھے، ہمیں بھوک لگی تھی اور کھانے کے لیے کچھ نہیں تھا، ہم نے گوہ پکڑ کر اس کا اس کا گوشت پکایا، ہنڈیا پک رہی تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور استفسار کرنے پر ہم نے آپ کو بتایا کہ گوہ کا گوشت پک رہا ہے۔ آپ نے فرمایا: بنی اسرائیل کے ایک گروہ کی صورتیں مسخ کر کے انھیں جانوروں کی شکلیں دے دی گئی تھیں اور مجھے خطرہ ہے کہ شاید گوہ بھی ان میں سے ایک ہو، اس لیے ہنڈیا الٹ دو۔" یہ حدیث گوہ کے گوشت کی ممانعت کی مقتضی ہے اس لیے کہ اگر اس کا کھانا مباح ہوتا تو آپ ہنڈیا الٹا دینے کا ہرگز حکم نہ دیتے، اس لیے کہ آپ کو مال ضائع کرنے سے منع کیا گیا تھا۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن عون الطائی نے

انھیں الحکم بن نافع نے، انھیں ابن عیاش نے ضمضم بن زرعہ سے، انھوں نے شریح بن عبید سے، انھوں نے ابو راشد الحبرانی سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن شبل سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کا گوشت کھانے سے منع فرما دیا تھا۔ امام ابو حنیفہ نے حماد سے، انھوں نے ابراہیم سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ انھیں گوہ کا گوشت ہدیہ کے طور پر بھیجا گیا، اتنے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حضرت عائشہؓ نے آپؐ سے اس کے متعلق پوچھا آپؐ نے کھانے سے منع فرما دیا۔ اتنے میں ایک سائل آیا۔ حضرت عائشہؓ نے گوشت اسے دینا چاہا تو آپؐ نے فرمایا "تم اسے ایسی چیز کھلانا چاہتی ہو جو خود نہیں کھاتیں" یہ روایات گوہ کا گوشت کھانے کی نہی کی موجب ہیں۔

حضرت ابن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گوہ کا گوشت نہیں کھایا البتہ آپؐ کے دسترخوان پر اسے دوسرے حضرات نے کھایا تھا۔ اگر یہ حرام ہوتا تو آپ کے دسترخوان پر یہ کبھی نہ کھایا جاتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے گندی چیز سمجھتے ہوئے نہیں کھایا تھا۔ بعض روایات میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا: "یہ جانور ہمارے علاقے یعنی سرزمین مکہ میں نہیں پایا جاتا اس لیے جب میرے سامنے اس کا گوشت آتا ہے تو مجھے اس سے گھن آتی ہے۔ حضرت خالد بن الولیدؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اسے کھایا تھا آپ نے انھیں منع نہیں کیا تھا۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع سے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں عمر بن سہل نے، انھیں اسحاق بن الربیع نے حسن سے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: گوہ عام چرواہوں کی خوراک ہے۔ اللہ تعالیٰ ایک چیز سے اگر روکتا ہے تو سب کو روکتا ہے، اگر میرے پاس بھی اس کا گوشت ہوتا تو میں کھا لیتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے حرام قرار نہیں دیا لیکن مکروہ ضرور سمجھا ہے۔" ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں عمر بن سہل نے، انھیں سجر نے ابو ہارون سے، انھوں نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کہ انھوں نے فرمایا "اگر ہم میں سے کسی کو بل میں رہنے والے گوہ کے گوشت کا تحفہ آتا تو وہ اس کے لیے موٹی تازی مرغی کے گوشت سے بھی زیادہ پسندیدہ ہوتا" جو حضرات گوہ کے گوشت کی اباحت کے قائل ہیں انھوں نے درج بالا روایت سے استدلال کیا ہے۔

حالانکہ ان روایات میں اس کے گوشت کی ممانعت پر دلالت بھی موجود ہے۔ ان روایات

میں یہ مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گندی چیز سمجھتے ہوئے اسے نہیں کھایا تھا اور اس سے آپ کو گھن آتی تھی، جس چیز سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو گھن آئے وہ نجس ہوتی ہے اور جو چیز نجس ہوتی ہے اس کا کھانا حرام ہوتا ہے۔ اگر ان روایات کی بنا پر اس کی اباحت ثابت بھی ہو جائے تو مقابلہ میں ممانعت کی روایات بھی موجود ہیں۔ جب ایک چیز کے بارے میں اباحت اور ممانعت کی روایتیں موجود ہوں تو ممانعت کی روایت اولیٰ ہوتی ہے اس لیے کہ اباحت کے بعد ہی لامحالہ ممانعت کا ورود ہوتا ہے کیونکہ ہر چیز میں اصل اباحت ہوتی ہے اور ممانعت اس پر وارد ہوتی ہے۔ جب ممانعت پر اباحت کے ورود کا ثبوت موجود نہیں ہے تو پھر لامحالہ ممانعت کا حکم ثابت ہو جائے گا۔

حشرات الارض کے بارے میں حکم

ہوام الارض (حشرات الارض) کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب نے جنگلی چوہا، قنفذ (سیہی، ایک جانور جس کے پورے جسم پر کانٹے ہوتے ہیں) عام چوہے اور بچھو نیز تمام قسم کے ہوام الارض کا گوشت مکروہ یعنی حرام سمجھا ہے۔ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ اگر سانپ کو ذبح کر لیا جائے تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام مالک اور اوزاعی کا بھی یہی قول ہے، البتہ اوزاعی نے ذبح کی شرط نہیں رکھی ہے۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ قنفذ اور شہد کی مکھیوں کے انڈوں سے نکلے ہوئے بچے کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح پنیر اور کھجور وغیرہ میں پائے جانے والے کیڑے کھا لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ مینڈک کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ابن القاسم کہتے ہیں کہ امام مالک نے کیڑوں مکوڑوں، بچھوؤں اور پھلوں وغیرہ میں پائے جانے والے کیڑوں کو کھا لینے میں کوئی حرج نہیں سمجھا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے یہ قیاس کیا ہے کہ ان جاندار چیزوں کی اگر پانی میں موت واقع ہو جائے تو اس سے پانی ناپاک نہیں ہوتا۔

امام شافعی کا قول ہے ہر ایسا جانور جس سے عرب کے لوگ نفرت کرتے اور اسے گندی چیز سمجھتے تھے وہ خبائث میں سے ہے مثلاً بھیڑیا، شیر، کوّا، سانپ، چیل، بچھو اور چوہا۔ اس لیے کہ یہ جانور قصداً دوسروں کو اذیت پہنچاتے ہیں۔ اس لیے یہ حرام ہیں اور ان کا شمار خبائث

یں ہوتا ہے۔ عرب کے لوگ بجّو اور لومڑی کا گوشت کھایا کرتے تھے اس لیے کہ یہ دونوں جانور انسان پر حملہ آور نہیں ہوتے اس لیے یہ حلال ہیں۔

سیہی کا گوشت

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ باری ہے (وَیُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبَائِثَ۔ اللہ کا رسول ان پر خبیث چیزیں حرام کرتا ہے) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ابراہیم بن خالد ابوثور نے، انھیں سعید بن منصور نے، انھیں عبدالعزیز بن محمد نے انہیں عیسیٰ بن نمیلہ نے اپنے والد سے بیان کیا کہ وہ کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عمرؓ کے پاس بیٹھا ہوا تھا۔ آپ سے قنفذ یعنی سیہی کے گوشت کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے یہ آیت تلاوت کی (قُل لَّا أَجِدُ فِیمَا أُوحِیَ إِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ یَطْعَمُهُ) تا آخر آیت، آپ کے پاس بیٹھے ہوئے ایک بوڑھے نے کہا: "میں نے ابوہریرہ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس جانور کا ذکر ہوا تو آپ نے فرمایا کہ یہ خبائث میں سے ایک خبیث جانور ہے۔" یہ سن کر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے متعلق یہ فرمایا ہے تو یہ ایسا ہی ہوگا۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے خبیث چیز کے نام سے موسوم کیا اس لیے قول باری (وَیُحَرِّمُ عَلَیْهِمُ الْخَبَائِثَ) کی تحریم کا حکم اسے بھی شامل ہوگیا۔ قنفذ حشرات الارض میں سے ہے اس لیے ہر وہ جانور جو حشرات الارض میں سے ہوگا وہ قنفذ پر قیاس کی وجہ سے حرام ہوگا۔

مینڈک کا دوا میں استعمال

عبداللہ بن وہب نے روایت بیان کی ہے انھیں ابن ابی ذئب نے سعید بن خالد سے، انھوں نے سعید بن المسیب سے، انھوں نے حضرت عبدالرحمٰن سے کہ ایک طبیب نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایک دوائی کا ذکر کیا جس میں مینڈک بھی ڈالا جاتا تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مینڈک ہلاک کرنے سے منع فرما دیا۔ یہ بات مینڈک کی تحریم پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ آپ نے طبیب کو مینڈک مار کر دوائی میں ڈالنے سے منع فرما دیا۔ اگر مینڈک سے انتفاع جائز ہوتا تو طبیب کو اس سے فائدہ اٹھانے کی خاطر اسے ہلاک کرنے سے نہ روکا جاتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت روایات منقول ہیں جن کے راویوں میں حضرت ابن عباسؓ، حضرت

ابن عمرؓ، حضرت ابو سعیدؓ، حضرت عائشہؓ وغیرہم شامل ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (یقتل المحرم فی الحل والحرم الحدأۃ والغراب والفارۃ والعقرب۔
احرام باندھنے والا شخص حدودِ حرم کے اندر اور حدودِ حرم سے باہر یعنی حل میں چیل، کوا، چوہا اور بچھو ہلاک کر سکتا ہے) بعض روایات میں سانپ کا بھی ذکر ہے۔ آپ نے انھیں قتل کرنے کا حکم دیا۔ یہ حکم اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کا گوشت حرام ہے۔ اس لیے کہ اگر یہ حلال ہوتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم انھیں ذبح کرنے کا کوئی وسیلہ تلاش کرنے کا حکم دیتے تاکہ ممکن حد تک ان کے ذبح کا عمل وجود پذیر ہو جاتا۔
لیکن جب آپ نے انھیں قتل کرنے کا حکم دے دیا اور قتل کے اندر ذبح کی صورت نہیں ہوتی اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ان کا گوشت حلال نہیں ہے۔ جب یہ بات کوے اور چیل میں ثابت ہو گئی تو تمام مردار خور پرندوں کا بھی یہی حکم ہو گا اور اس امر پر دلالت ہو گی کہ حشرات الارض مثلاً بچھو اور سانپ سب حرام ہیں۔ اسی طرح یربوع یعنی جنگلی چوہا بھی حرام ہے اس لیے کہ وہ چوہے کی جنس میں سے ہے۔

قولِ شافعی پر تنقید

امام شافعیؒ کا یہ قول کئی وجوہ سے بے معنی ہے کہ ایسے تمام جانور جن کے گوشت سے عرب لوگ نفرت کرتے تھے، خبائث میں داخل ہیں اس لیے حرام ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچلی کے دانت رکھنے والے ہر درندے اور چنگل والے ہر پرندے کی ممانعت فرما دی ہے۔ یہ ممانعت اس قسم کے تمام درندوں اور پرندوں کی تحریم کی متقضی ہے اس لیے ان میں ایسے جانوروں کا اضافہ کرنا درست نہیں ہو گا جو ان میں شامل نہ ہو۔ نیز ایسے جانوروں کو اس حکم سے خارج کرنا بھی درست نہیں ہو گا جنھیں حدیث کے الفاظ کا عموم شامل ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تحریم کے حکم میں اس علت کا اعتبار نہیں کیا جس کا امام شافعی نے اعتبار کیا ہے۔ بلکہ آپ نے کچلی کے دانت اور چنگل اور پنجے کو تحریم کی نشانی قرار دیا ہے۔ اس لیے اس کے بالمقابل ایسی صفت کو علت قرار دینا درست نہیں ہو گا جس کے ثبوت کے لیے کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، اللہ تعالیٰ نے لوگوں پر خبائث کی تحریم کا جو حکم نافذ کیا ہے اس میں تمام لوگوں کو مخاطب بنایا گیا ہے۔ یہ خطاب صرف عربوں کے لیے خاص نہیں ہے۔

کہ عجم کے لوگ اس کے دائرے سے باہر رکھے جائیں بلکہ اس میں وہ تمام لوگ داخل ہیں جنھیں احکام کا مکلّف بنایا گیا ہے،

اس لیے یہ کہنا کہ وہ جانور خبائث میں داخل ہیں جن سے عرب کے لوگوں کو گھن آتی تھی ایک بے دلیل قول ہے اور آیت کے مقتضیٰ سے خارج ہے۔

علاوہ ازیں عرب کے لوگوں کو گھن آنے کی بات یا تو اس پر محمول ہوگی کہ عرب کے تمام لوگوں کو ان سے گھن آتی تھی یا بعض لوگوں کو اگر پہلی صورت مراد ہے تو عرب کے تمام لوگ سانپوں بچھوؤں، شیروں، بھیڑیوں، چوہوں اور دوسرے تمام جانوروں کو جن کا ذکر امام شافعی نے کیا ہے گندے جانور تصور نہیں کرتے بلکہ عام بدّو ان کا گوشت مزے سے کھاتے تھے۔ اس لیے پہلی صورت مراد لینا درست نہیں۔ اگر دوسری صورت مراد ہے تو یہ دو وجوہ سے فاسد ہے۔ ایک تو یہ کہ جب خطاب تمام عربوں کو ہے تو پھر ان میں سے بعض کو چھوڑ دینا اور بعض کا اعتبار کر لینا کیسے درست ہو سکتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جب ان جانوروں سے نفرت کرنے والے بعض لوگ ہوں گے تو ان کا اعتبار کرنا بہ نسبت ان لوگوں کے اولیٰ ہوگا جو ان جانوروں کا گوشت مزے لے کر کھاتے تھے اس بنا پر امام شافعی کا یہ قول ہر لحاظ سے قابل انتقاض ہے۔ انھوں نے یہ فرمایا ہے کہ بجّو اور لومڑی کی اباحت کی وجہ یہ ہے کہ عرب کے لوگ ان کا گوشت کھاتے تھے حالانکہ عرب کے لوگ تو کوّا، چیل اور شیر تک کو بھی کھا جایا کرتے تھے اور ان جانوروں کو اپنی خوراک بنانے سے باز نہیں رہتے تھے۔

پھر امام شافعی نے تحریم کے لیے انسانوں پر حملہ آور ہونے کا اعتبار کیا ہے۔ اگر اس سے ان کی مراد تمام احوال میں حملہ آور ہونا ہے تو یہ کیفیت چیل، سانپ اور کوّے میں نہیں پائی جاتی لیکن امام شافعی نے انھیں حرام قرار دیا ہے۔ اور بعض احوال میں حملہ آور ہونا مراد ہے تو بجّو بھی بعض اوقات انسان پر حملہ کر بیٹھتا ہے اور شیر اگر بھوکا نہ ہو تو بعض حالات میں وہ انسان پر حملہ آور نہیں ہوتا جب کہ جوش میں آیا ہوا مست اونٹ بعض دفعہ انسان پر حملہ کر دیتا ہے یہی کیفیت بعض حالات میں بیل اور سانڈ کے اندر بھی پیدا ہو جاتی ہے۔ امام شافعی یا کسی اور نے ان جانوروں کے اندر تحریم کل یا اس کی اباحت کے سلسلے میں ان کیفیات کا اعتبار نہیں کیا۔ دوسری طرف کتا اور بلّی انسان پر حملہ آور نہیں ہوتے لیکن یہ دونوں جانور حرام ہیں۔

گندگی کھانے والا اونٹ

گندگی کھانے والے اونٹ کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ اگر اونٹ گندگی کے سوا اور کچھ نہ کھاتا ہو تو ہمارے اصحاب اور امام شافعی کے قول کے مطابق اس کا گوشت مکروہ ہے۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ ایسے اونٹ کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ جس طرح گندگی کھانے والی مرغی کے گوشت میں کوئی حرج نہیں ہوتا۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انھیں عبدہ نے محمد بن اسحاق سے، انھوں نے ابن ابی نجیح سے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گندگی کھانے والے جانور کے گوشت اور اس کے دودھ سے منع کیا تھا۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں ابن المثنیٰ نے، انھیں ابو عامر نے، انھیں ہشام نے قتادہ سے، انھوں نے عکرمہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گندگی کھانے والے جانور کے دودھ سے منع فرما دیا تھا۔

خلاصۂ بحث

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ) کے تحت جو احکام ہم نے بیان کیے ان کے ذیل میں آنے والے ان مسائل کے اندر جن حضرات نے ہم سے اختلاف کیا اور جن جانوروں کے گوشت کی ہمارے اصحاب نے ممانعت کی ان کی انھوں نے اباحت کر دی وہ اس بارے میں درج بالا آیت سے ہی استدلال کرتے ہیں۔ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ آیت کے نزول کا سبب ان جانوروں سے متعلق تھا جنھیں اہل جاہلیت حرام قرار دیتے تھے اور جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اس آیت سے قبل کیا ہے۔ اگر اس آیت کا نزول ہمارے مذکورہ سبب سے متعلق نہ ہوتا بلکہ یہ ایک نئے مضمون کی ابتداء ہوتی تو پھر بہت سی ایسی اشیاء کی تحریم کے بارے میں اخبار آحاد کو قبول کر لینے میں کوئی امتناع نہ ہوتا جن کو یہ آیت شامل نہیں ہے اور نہ ہی بہت سی اشیاء کی تحریم کے بارے میں قیاس سے کام لینے کی ضرورت پڑتی۔ اس لیے کہ آیت میں زیادہ سے زیادہ جو بات ہے وہ یہ اطلاع ہے کہ شرعی طور پر صرف وہی چیزیں حرام ہوئی تھیں جن کا ذکر اس آیت میں ہے۔

جبکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ یہ چیزیں دلیل سمعی یعنی آیت کے نزول سے پہلے مباح تھیں اور اس قسم کی چیزوں کی تحریم کے لیے اخبار آحاد کو قبول کر لینا اور قیاس سے کام لینا جائز اور درست تھا اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ بتا دینا کہ شرعی طور پر وہ چیزیں حرام ہیں جن کا آیت میں ذکر ہوا ہے، ان کے علاوہ دوسری اشیاء کی تحریم کے لیے خبر واحد کو قبول کرنے اور قیاس کو کام میں لانے سے مانع نہیں ہے۔ قول باری (عَلٰی طَاعِمٍ یَطْعَمُہٗ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ مردار کے صرف وہی اجزاء حرام ہیں جو کھانے کے کام آسکتے ہوں اس لیے یہ حکم کمائے ہوئے چمڑے، سینگ ہڈی، کھر، پر وغیرہ کو شامل نہیں ہوگا۔ اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ام المومنین حضرت میمونہ رض کی مردہ بکری کے متعلق فرمایا تھا (انما حرم اکلھا۔ اس کا گوشت کھانا ہی حرام ہوا تھا) بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں (انما حرم لحمھا۔ اس کا گوشت ہی حرام ہوا تھا)

خون ذبیحہ

قول باری (اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا) اس پر دلالت کرتا ہے کہ بہایا ہوا خون حرام ہوتا ہے رگوں میں رہ جانے والے اجزائے خون حرام نہیں ہوتے۔ حضرت عائشہ رض اور دوسرے صحابہ کرام سے مروی ہے کہ ذبح کی جگہ یا ہانڈی کے اوپر لگا ہوا خون حرام نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ دم مسفوح نہیں ہوتا۔

مچھر، مکھی وغیرہ کا خون

یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ مچھر، کھٹمل اور مکھی کا خون نجس نہیں ہے اس لیے کہ وہ مسفوح نہیں ہوتا۔ اگر یہ کہا جائے (قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْ مَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُہٗ) اگرچہ یہ خبر دیتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں کھانے پینے کی چیزوں یعنی ماکولات میں سے صرف وہی چیزیں حرام ہیں جن کا آیت میں ذکر ہوا ہے لیکن اس آیت کے ذریعے بہت سی ایسی چیزوں کا حکم منسوخ ہو گیا جنہیں انبیاء سابقین کی زبان سے حرام قرار دیا گیا تھا اس لیے ایسی چیزوں کی حیثیت یہ نہیں ہو گی کہ انھیں اباحت اصلیہ کے حکم پر باقی رکھا گیا ہے بلکہ یہ ان چیزوں کے حکم میں ہوں گی جن کی اباحت شرعی طور پر منصوص ہو چکی ہو اس لیے خبر واحد اور قیاس کے ذریعے اس کی اباحت کو ختم نہیں کیا جا سکتا۔ اس بات کی دلیل کہ اس قول باری

کے ذریعے ایسی بہت سی اشیاء کا حکم منسوخ ہو گیا جنہیں دوسرے انبیائے کرام کی زبان سے حرام قرار دیا گیا تھا۔

یہ قول باری ہے (وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا۔ اور جن لوگوں نے یہودیت اختیار کی ان پر ہم نے سب ناخن والے جانور حرام کر دیے تھے اور گائے اور بکری کی چربی بھی بجز اس کے جو ان کی پیٹھ یا ان کی آنتوں سے لگی ہوئی ہو یا ہڈی سے لگی رہ جائے) جبکہ ان دونوں جانوروں کی چربی ہمارے لیے مباح ہے اسی طرح بہت سے ناخن والے جانور بھی ہمارے لیے مباح ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض نے جو کچھ کہا ہے وہ ان چیزوں کے ماسوا جن کا ذکر آیت میں ہو چکا ہے دوسری چیزوں کو اباحت اصلیہ کے حکم سے خارج نہیں کرتا۔ وہ اس لیے کہ ان چیزوں میں سے جو اشیاء پچھلی امتوں پر حرام کر دی گئی تھیں اور پھر ہمارے لیے مباح کر دی گئیں وہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے شریعت نہیں بنیں بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف یہ واضح کر دیا کہ ان اشیاء کی تحریم ایک خاص وقت تک کے لیے تھی جس کی انتہا آپ کے زمانے پر آ کر ہو گئی، نیز یہ کہ تحریم کا وقت گزر جانے کے ساتھ یہ اشیاء پھر اپنے سابق حکم یعنی اباحتِ اصلیہ پر آ گئیں۔

اس لحاظ سے وقتی طور پر حرام شدہ مذکورہ اشیاء اور کبھی نہ حرام ہونے والی اشیاء کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے نیز اگر معترض کی بات تسلیم کر لی جائے تو پھر ان اشیاء کی تحریم کے سلسلے میں جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے خبر واحد کو قبول کر لینا اور قیاس سے کام لینا درست ہوتا اور اس کی گنجائش ہوتی۔ اس لیے کہ قول باری (قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ) بالاتفاق ایسی آیت ہے جس کا حکم صرف ان اشیاء کی تحریم کے ساتھ مخصوص ہے جن کا اس میں ذکر آیا ہے اس لیے کہ فقہاء کا ایسی بہت سی اشیاء کی تحریم پر اتفاق ہے جن کا ذکر اس آیت میں نہیں آیا ہے۔ مثلاً شراب، بندر کا گوشت نجس چیزیں اور اس طرح کی دیگر چیزیں۔ جب آیت کا خصوص بالاتفاق ثابت ہو گیا تو باقی ماندہ چیزوں کی تحریم کے بارے میں خبر واحد کو قبول کرنا اور قیاس سے کام لینا درست ہو گیا۔

ناخن والے جانور

قول باری ہے (وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ اور جن لوگوں نے یہودیت اختیار کی تھی ان پر ہم نے ناخن والے تمام جانور حرام کردیے تھے) تا آخر آیت حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر، قتادہ، سدّی اور مجاہد کا قول ہے کہ اس سے ہر وہ جانور مراد ہے جس کی انگلیاں کھلی نہیں ہوتیں مثلاً اونٹ، شتر مرغ، بطخ اور مرغابی وغیرہ۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ اس میں درندوں کی تمام قسمیں نیز کتّے، بلّیاں اور وہ تمام پرندے شامل ہیں جو اپنے ناخنوں کے ذریعے شکار کرتے ہیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ انبیاء سابقین کی زبان سے ان امتوں پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے ان چیزوں کی تحریم ثابت ہو چکی ہے۔ تحریم کا یہ حکم ہمارے لیے بھی بایں معنیٰ ثابت ہے کہ یہ اب ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کا جزو بن گیا ہے الّا یہ کہ اس حکم کا نسخ ثابت ہو جائے۔ جب کتوں اور درندوں وغیرہ کی تحریم کا نسخ ثابت نہیں ہوا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ نے شروع میں ان چیزوں کو جس طرح حرام قرار دیا تھا اسی طرح یہ اب بھی حرام رہیں اور ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کا حصہ بن جائیں۔

چربی کا حکم

قول باری ہے (حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا ہم نے گائے اور بکری کی چربی بھی ان پر حرام کردی تھی بجز اس کے جو ان کی پیٹھ یا ان کی آنتوں سے لگی ہوئی ہو یا ہڈی سے لگی رہ جائے) اگر کوئی شخص چربی نہ کھانے کی قسم کھالے اور پھر وہ پرندے کی چربی کھالے تو امام یوسف اور امام محمد کے نزدیک وہ حانث ہو جائے گا ان کا استدلال درج بالا آیت سے ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے مجموعی تحریم سے گائے اور بکری کی پیٹھ پر لگی ہوئی چربی کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پیٹھ پر لگی ہوئی چربی کو عادۃً چربی نہیں کہا جاتا بلکہ چربی دار گوشت کہا جاتا ہے، اس چربی کو چربی کا اسم علی الاطلاق شامل نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے اگرچہ اسے چربی کے نام سے پکارا ہے لیکن یہ چربی نہ کھانے کی قسم میں داخل نہیں ہوتا اس لیے کہ اس کے لیے یہ نام متعارف نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے مچھلی کو گوشت کا اور سورج کو چراغ کا نام دیا ہے لیکن گوشت نہ کھانے کی قسم یا چراغ نہ دیکھنے

کی قسم کے تحت یہ دونوں چیزیں نہیں آتیں۔ آیت میں وارد لفظ الحوایا کے متعلق حضرت ابن عباسؓ حسن، سعید بن جبیر، قتادہ، مجاہد اور سدی سے مروی ہے کہ اس سے مینگنی نکلنے کا عضو مراد ہے، دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس سے نبات اللبن یعنی تھن مراد ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ اس سے آنتیں مراد ہیں جن پر چربی لگی ہوتی ہے۔ قول باری ہے (اَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ یا جو ہڈی سے لگی رہ جائے) سدی اور ابن جریج سے منقول ہے کہ اس سے پہلو میں لگی ہوئی چربی اور دُنبے کی چکتی مراد ہے اس لیے کہ یہ دونوں ہڈی پر ہوتی ہیں۔ ہم نے یہ ذکر کیا ہے کہ حرف "او" جب نفی پر داخل ہوتا ہے تو اپنے مدخول میں سے ہر ایک کی الگ الگ نفی کا مقتضی ہوتا ہے آیت میں اس کی دلیل موجود ہے اس لیے کہ قول باری (اِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُوْرُهُمَا اَوِ الْحَوَایَا اَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ) میں سب کی تحریم کی نفی ہے اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا) اس میں گنہگار اور کافر میں سے ہر ایک کی پیروی کی نہی ہے۔ ہمارے اصحاب کا بھی اس شخص کے بارے میں جس نے یہ قسم کھائی ہو کہ میں فلاں سے یا فلاں سے بات نہیں کروں گا یہی قول ہے کہ اگر وہ ان میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی بات کرے گا حانث ہو جائے گا اس لیے کہ اس نے ان میں سے ہر ایک سے علیحدہ علیحدہ بات نہ کرنے کی قسم کھائی تھی۔

مشرکین کا غلط استدلال

قول باری ہے (سَيَقُوْلُ الَّذِيْنَ اَشْرَكُوْا لَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَآ اَشْرَكْنَا وَلَآ اٰبَآؤُنَا یہ مشرک لوگ (تمہاری ان باتوں کے جواب میں) ضرور کہیں گے کہ "اگر اللہ چاہتا تو نہ ہم شرک کرتے اور نہ ہمارے باپ دادا) تا قول باری (كَذٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ۔ ایسی ہی باتیں بنا بنا کر ان سے پہلے لوگوں نے بھی حق کو جھٹلایا تھا) اس میں مشرکین کو ان کے اس قول میں جھوٹا قرار دیا گیا ہے کہ "اگر اللہ چاہتا تو ہم شرک نہ کرتے اور نہ ہمارے باپ دادا" اس لیے کہ قول باری ہے (كَذٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ) جو شخص حق کو جھٹلائے گا وہ اس کے جھٹلانے میں خود جھوٹا ہوگا۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ کفار اپنے اس قول میں جھوٹے ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ شرک چاہتا تو یہ لوگ اپنے اس قول میں جھوٹے نہ قرار دیے جاتے۔ اس میں اس بات کی وضاحت ہے کہ اللہ تعالیٰ شرک نہیں چاہتا۔ اس کی مزید تاکید اپنے اس قول سے فرمائی ہے (اِنْ تَتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَاِنْ اَنْتُمْ اِلَّا تَخْرُصُوْنَ تم تو محض گمان پر چل رہے ہو اور نری قیاس آرائیاں

کرتے ہو) یعنی تم جھوٹ بکتے ہو۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ ان سے شرک نہیں چاہتا بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان سے یہ چاہا ہے کہ وہ اپنے اختیار اور مرضی سے ایمان لے آئیں۔ اگر اللہ تعالیٰ ان سے زبردستی ایمان چاہتا تو وہ اس پر بھی قادر تھا لیکن اس صورت میں وہ ثواب اور مدح کے مستحق قرار نہ پاتے انسانی عقول کی بھی اس امر پر دلالت ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے قرآن میں منصوص طریقے سے بیان فرما دیا ہے کہ شرک اور قبائح کا ارادہ کرنے والا سفیہ اور بے وقوف ہوتا ہے جس طرح شرک کا حکم دینے والا سفیہ اور بے وقوف ہوتا ہے۔ یہ اس لیے کہ شرک کا ارادہ کرنا شرک کی دعوت دینے کے مترادف ہے جس طرح شرک کا حکم دینا شرک کی دعوت دینے کے برابر ہے۔

اس لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں سے جو باتیں پسند کی ہیں ان کی اس نے انھیں دعوت دی ہے اور انھیں ان کی ترغیب بھی دی ہے۔ اسی بناء پر یہ باتیں طاعت کہلاتی ہیں اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو جن باتوں کا حکم دیا ہے ان کی انھیں دعوت بھی دی ہے اور اگر بندے ان پر عمل کریں تو یہ طاعت شمار ہوتی ہے۔ البتہ شرک کے علم کی یہ حیثیت نہیں ہے اس لیے کہ کسی چیز کا علم اس بات کا موجب نہیں ہوتا کہ اس کا جاننے والا دوسروں کو اس کی دعوت بھی دے، نہ ہی یہ بات اس چیز کو مستلزم ہوتی ہے کسی دوسرے کا وہ فعل جو علم میں آجائے اسے طاعت قرار دیا جائے جبکہ علم رکھنے والے نے اس کا ارادہ ہی نہ کیا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف مشرکین کے اس استدلال کی تردید کی ہے جو وہ اپنے شرک کے حق میں یہ کہہ کر کیا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے شرک چاہا ہے حالانکہ یہ کوئی حجت اور دلیل نہیں ہے۔ اگر انھیں ان کے اس قول میں جھوٹا قرار دینا مراد ہوتا تو آیت کے الفاظ کذلک کذب الذین من قبلھم ہوتے یعنی لفظ کذب تخفیف کے ساتھ ہوتا۔ تشدید کے ساتھ نہ ہوتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر اللہ تعالیٰ ان سے کفر چاہتا تو نہ صرف ان کا استدلال درست ہوتا بلکہ ان کے کفر و شرک کا یہ فعل طاعت کہلاتا۔ جب اللہ تعالیٰ نے اپنے قول کے ذریعے ان کا استدلال باطل کر دیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان کے استدلال کے بطلان کی وجہ یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے یہ نہیں چاہا تھا نیز اللہ تعالیٰ نے انھیں اس قول میں دو وجوہ کی بنا پر جھوٹا قرار دیا ہے اوّل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق یہ بتایا کہ وہ حق کی تکذیب کرتے ہیں اور حق کی تکذیب کرنے والا اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا کہ وہ خود جھوٹا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قولِ باری (وان

(انتم الا تخرصون) کے معنی ہیں "تم جھوٹ بولتے ہو"

قول باری ہے (قل ھلم شھداءکم الذین یشھدون ان اللہ حرم ھذا ان سے کہو کہ لاؤ اپنے وہ گواہ جو اس بات کی شہادت دیں کہ اللہ ہی نے ان چیزوں کو حرام کیا ہے) تا آخر آیت۔ یعنی چونکہ وہ اپنے اس دعوے پر کہ اللہ ہی نے ان چیزوں کو حرام کیا ہے کوئی شہادت پیش کرنے اور دلالت قائم کرنے سے عاجز رہے اس لیے ان کا یہ دعویٰ باطل قرار پایا۔ اس لیے کہ اپنے دعوے کے اثبات کے لیے ان کے پاس نہ کوئی عقلی دلیل موجود تھی اور نہ ہی سمعی یا نقلی دلیل۔ جو دعویٰ ان دو طریقوں میں سے کسی ایک کے ذریعے ثابت نہ ہو سکے اور نہ ہی وہ محسوس و مشاہد ہو۔ اس کے متعلق علم کی راہیں مسدود ہوتی ہیں اور اس پر باطل ہونے کا حکم لگانا واجب ہو جاتا ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب ان کی شہادت قابل قبول ہی نہیں تو انھیں گواہی پیش کرنے کی کیوں دعوت دی گئی؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ گواہی پیش کرنے کا انھیں اس لیے چیلنج دیا گیا کہ وہ ایسی گواہی پیش ہی نہیں کر سکتے تھے جس کے نتیجے میں ان کے دعوے کے سلسلے میں کوئی ٹھوس بات سامنے آ سکتی۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ انھیں خود اپنی گواہی پیش کرنے کے لیے نہیں کہا گیا تھا بلکہ ایسے افراد کو بطور گواہ پیش کرنے کے لیے کہا گیا تھا جن کی گواہی کی بنا پر کسی حجت اور دلیل کا ثبوت ہو سکتا۔ آیت میں گمراہ کن خواہشات کی پیروی سے روکا گیا ہے۔ خواہشات کی بنیاد پر کسی مذہب کا معتقد بن جانے کی کئی صورتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ کسی غلط انسان کا معتقد بن کر اس کا پیروکار ہو جائے، کبھی کسی کے دل میں کسی شرعی امر میں شبہ پیدا ہوتا ہے جس کی بنا پر وہ غلط راہ پر لگ جاتا ہے۔ حالانکہ عقلی طور پر ایسے دلائل موجود ہوتے ہیں جو اسے اس سے روکتے رہتے ہیں۔ کبھی یہ ہوتا ہے کہ ایک مسئلے میں پوری چھان بین ایک مشقت طلب کام ہوتا ہے چنانچہ اس مشقت سے پہلو تہی کر کے غلط بات کو اپنا لیا جاتا ہے۔ بعض دفعہ رسم و رواج سے وابستگی اور عقلی طور پر انھیں بہتر سمجھنے کی بنا پر غلط بات قبول کر لی جاتی ہے۔

قتل اولاد

قول باری ہے (ولا تقتلوا اولادکم من املاق۔ اور اپنی اولاد کو مفلسی کے ڈر سے قتل نہ کرو) عرب کے لوگ مفلسی کے ڈر سے اپنی بیٹیوں کو زندہ دفن کر دیتے تھے۔ املاق کے معنی افلاس کے ہیں۔ اسی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے (اعظم الذنوب ان تجعل

لِلّٰہِ نِدًّا وھو خلقک وان تقتل ولدک خشیۃ ان تاکل معک وان تزنی بحلیلۃ جارک سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ تم کسی کو اللہ کا مد مقابل ٹھہراؤ حالانکہ اس نے تمھیں پیدا کیا، اور یہ کہ تم اپنی بیٹی کو اس خوف سے قتل کردو کہ کہیں وہ تمھارے ساتھ کھانے میں شریک نہ ہو جائے اور یہ کہ تم اپنے پڑوسی کی بیوی کے ساتھ منہ کالا کرو) زندہ درگور کی جانے والی بیٹی کو قول باری (وَاِذَا الْمَوْءُوْدَۃُ سُئِلَتْ بِاَیِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ۔ اور جب زندہ دفن کر دی جانے والی بچی سے پوچھا جائے گا کہ اسے کس گناہ کی پاداش میں قتل کیا گیا تھا) موءودہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو اپنی اولاد کے قتل سے روک دیا اور اس کے ساتھ اس سبب کا بھی ذکر کر دیا جس کی بنا پر وہ اپنی اولاد کو قتل کر دیتے تھے اور انہیں بتا دیا کہ وہ انھیں بھی رزق دے رہا ہے اور ان کی اولاد کو بھی رزق دے گا۔

بیٹے کی بیوی یا دو بہنوں کو نکاح میں لینا

قول باری ہے (وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَھَرَ مِنْھَا وَمَا بَطَنَ۔ اور بے شرمی کی باتوں کے قریب بھی نہ جاؤ خواہ وہ کھلی ہوں یا چھپی) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ کھلی بے شرمی کی باتیں یہ ہیں، بیٹے کی بیوی سے نکاح کرنا، دو سگی بہنوں کو بیک وقت نکاح میں رکھنا اور اس قسم کی دوسری باتیں۔ چھپی بے شرمی کی بات زنا کا ارتکاب ہے۔

قتل ناحق

قول باری ہے (وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ اللّٰہُ اِلَّا بِالْحَقِّ۔ اور کسی جان کو جسے اللہ نے محترم ٹھہرایا ہے ہلاک نہ کرو مگر حق کے ساتھ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے (امرت ان اقاتل الناس حتّٰی یقولوا لا الٰہ الا اللہ فاذا قالوھا عصموا منی دماءھم واموالھم الا بحقھا وحسابھم علی اللہ۔ مجھے لوگوں سے اس وقت تک قتال کرتے رہنے کا حکم دیا گیا ہے جب تک لا الٰہ الا اللہ نہیں کہہ دیتے یعنی جب تک وہ توحید باری کا اقرار نہیں کر لیتے جب وہ اس کا اقرار کر لیں گے تو میری گرفت سے اپنی جان اور اپنا مال محفوظ کر لیں گے الا یہ کہ کسی حق کی بنا پر ان کی جان پر ہاتھ ڈالا جائے، اور ان کا حساب اللہ کے ذمہ ہوگا)

مانعین زکوٰۃ کا قتل

حضرت ابوبکرؓ نے جب مانعینِ زکوٰۃ سے جنگ کا ارادہ کیا تو لوگوں نے آپ کے سامنے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی درج بالا حدیث پیش کی، حضرت ابوبکرؓ نے ان کے جواب میں کہا کہ یہ بھی جان کا حق ہے۔ اگر یہ لوگ زکوٰۃ کے مال میں سے جسے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے ایک رسی بھی دینے سے انکار کر دیں تو اس پر بھی میں ان سے قتال کروں گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لایحل دم امرئٍ مسلم الا باحدی ثلاث زنیٰ بعد احصان وکفر بعد ایمان وقتل نفس بغیر نفس۔ کسی مسلمان کا خون بہانا صرف تین صورتوں میں حلال ہوتا ہے، صفتِ احصان حاصل کر لینے کے بعد زنا کرنا، مسلمان ہو جانے کے بعد کافر ہو جانا، اور جان کے بدلے کے بغیر کسی کی جان لے لینا) ہمارے نزدیک ایسا شخص قتل کا سزاوار ہو جاتا ہے اور اس پر قتل کا حکم لازم ہو جاتا ہے۔ حدیث میں مذکورہ افراد کے علاوہ بھی ایسے لوگ ہیں جنہیں چھٹکارا حاصل کرنے کی غرض سے قتل کر دینا واجب ہے۔ مثلاً خوارج کا قتل یا ایسے شخص کا قتل جو کسی کی جان یا مال کے درپے ہو جائے، اس صورت میں اپنے دفاع کے طور پر وہ شخص اسے قتل کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ درپئے آزار شخص اگر اپنی اس حرکت سے باز رہتا تو قتل کا سزاوار نہ بنتا۔

مالِ یتیم

قولِ باری ہے (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ۔ اور یہ کہ یتیم کے مال کے قریب نہ جاؤ مگر ایسے طریقے سے جو بہترین ہو) اللہ تعالیٰ نے ہمیں جو یہ حکم دیا ہے اس کے سلسلے میں یتیم کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا ہے اس لیے کہ یتیم اپنی ذات کے لیے بدلہ لینے نیز دوسروں کو اپنے مال سے دور رکھنے سے عاجز ہوتا ہے، چونکہ لوگ یتیم کا مال ہتھیانے کے لیے دندانِ حرص وآز تیز کرتے رہتے ہیں اس لیے اللہ تعالیٰ نے یتیم کا خصوصیت سے ذکر کر کے اس کا مال ہتھیانے کی نہی کی ادرتاکید کر دی۔ قولِ باری (اِلَّا بِالَّتِیْ ہِیَ اَحْسَنُ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جس شخص کو یتیم کی سرپرستی کا حق حاصل ہو اس کے لیے اس یتیم کا مال مضاربت کے طور پر کسی کو دے دینا جائز ہے اور اگر وہ مناسب سمجھے تو خود بھی مضاربت کے طور پر اس کا مال لے کر

کام کرسکتا ہے اور منافع میں شریک ہوسکتا ہے۔ نیز وہ کسی شخص کو اس غرض سے اجرت پر بھی رکھ سکتا ہے کہ وہ اس کے مال سے سرمایہ کاری کرے یا تجارت شروع کردے، اس کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ یتیم کا مال خود خرید لے بشرطیکہ اس میں یتیم کا فائدہ ہو، اس کی صورت یہ ہے کہ وہ یتیم کو جو چیز یا مال دے اس کی قیمت یتیم سے لی ہوئی چیز سے بڑھ کر ہو۔ امام ابوحنیفہؒ نے اس آیت کی بنا پر یتیم کے ولی کے لیے اس کا مال خود خریدنے کی اجازت دی تھی بشرطیکہ اس میں یتیم کی بھلائی مدِ نظر ہو۔

قول باری ہے (حَتّٰی یَبْلُغَ اَشُدَّہٗ۔ یہاں تک کہ وہ اپنے سنِ رشد کو پہنچ جائے)۔ اس میں بالغ ہونے کی شرط نہیں لگائی گئی جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ بالغ ہونے کے بعد بھی یتیم کے سرپرست کے لیے اس کے مال کی حفاظت جائز ہے۔ اگر اس میں مال کی حفاظت کی اہلیت نہ پائے۔ اس صورت میں ولی، یتیم کا مال اس کے حوالے نہیں کرے گا۔ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب یتیم سنِ رشد کو پہنچ جائے تو ولی کے لیے اس کے مال سے اسے الگ رکھنا جائز نہیں ہوگا خواہ اس میں اسے اہلیت نظر آئے یا نہ آئے بشرطیکہ یتیم عاقل ہو، دیوانہ نہ ہو۔ اس لیے کہ آیت میں یتیم کے مال کے قریب جانے کی اباحت کی حد یہ مقرر کی گئی ہے کہ وہ سن رشد کو پہنچ جائے۔ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ وصی کے لیے یتیم کے مال میں سے کھانا جائز نہیں ہے۔ خواہ وصی فقیر ہو یا مالدار۔ وصی یتیم کا مال لطور قرض بھی نہیں لے سکتا۔ اس لیے کہ اس کے مال کی حفاظت کا یہ بہترین طریقہ نہیں ہے اور نہ ہی اس میں یتیم کی بھلائی مدِ نظر ہوتی ہے۔

سنِ رشد کی حد

امام ابوحنیفہ نے سن رشد کی حد پچیس سال مقرر کی ہے۔ اس عمر کو پہنچنے کے بعد ولی اس کا مال اس کے حوالے کردے گا بشرطیکہ وہ دیوانہ یا فتورِ عقل میں مبتلا نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سنِ رشد کا اندازہ لگانا اجتہاد رائے اور غالب ظن پر مبنی ہوتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس عمر کو پہنچ جانے کے بعد ایک شخص اپنے سنِ رشد کو پہنچ جاتا ہے۔ سنِ رشد کو پہنچ جانے کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ عامر بن ربیعہ اور زید بن اسلم کا قول ہے کہ اس سے مراد بلوغت کو پہنچ جانا ہے۔ سدّی کے قول کے مطابق یہ تیس سال کی عمر ہے۔ ایک قول کے مطابق اٹھارہ سال ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے اس کی حد پچیس سال مقرر کی ہے جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ ایک قول

یہ ہے۔ اشد کا واحد شد ہے۔ یہ ابھرتی ہوئی جوانی کی قوت کا نام ہے اس کی اصل
ہے جس کا مفہوم دن بلند ہونے کے وقت روشنی کا قوت پکڑ جانا ہے۔ شاعر کا قول ہے۔

تطیف بہ شد النہار ظعینۃ　　　طویلۃ انقاء الیدین سحوق

دن کی روشنی پھیل جانے پر اس کے گرد ایک عورت (بیوی) چکر لگاتی رہتی ہے جو دراز قد
ہے اور اس کے دونوں ہاتھ کی گودے دار ہڈیاں طویل ہیں۔

امکانی حد تک صحیح ناپ تول

قول باری ہے (وَاَوْفُوا الْکَیْلَ وَالْمِیْزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُکَلِّفُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا
اور ناپ تول میں پورا انصاف کرو ہم ہر شخص پر ذمہ داری کا اتنا ہی بار رکھتے ہیں جتنا اس کے امکان
میں ہے) آیت میں حقوق کو بکمال ادا کرنے کا حکم ہے۔ چونکہ ناپ تول میں اقل قلیل کی تحدید ایک مشکل
امر ہے اس لیے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس کا مکلف نہیں بنایا، بلکہ ناپ تول
پورا رکھنے میں کوشاں رہنے کا ہمیں مکلف بنایا گیا ہے، ناپ تول حقیقی طور پر پورا ہو جائے اس
کے ہم مکلف نہیں ہیں۔ احکام میں اجتہاد سے کام لینے کے جواز کے لیے یہ بات اصل اور بنیاد کی
حیثیت رکھتی ہے۔ نیز یہ کہ ہر مجتہد با صواب ہوتا ہے اگرچہ اجتہاد کے ذریعے ایک ہی حقیقت
مطلوب ہوتی ہے۔ اس لیے کہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ ناپ اور تول میں مطلوب مقدار حقیقی طور
پر اللہ کے علم میں ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تو بس ہمیں اس کی تلاش اور اس کے لیے کوشش
کرنے کا حکم دیا ہے۔

ہمیں اس کا مکلف نہیں بنایا کہ اس مقدار کی حقیقت تک ہماری رسائی بھی ہو جائے۔ اس لیے
کہ اس نے اس سلسلے میں ہمارے لیے کوئی دلیل راہ مقرر نہیں کی۔ ہمارا اجتہاد ہمیں اس حقیقت کی
جس منزل تک پہنچا دے گا وہی ہمارے لیے حکم ہوگا جس کی ادائیگی ہم پر فرض ہوگی۔ اس میں یہ ممکن
ہے کہ ہمارا اجتہاد ہمیں اس حقیقت سے پیچھے ہی رکھے یا اس سے آگے لے جائے۔ لیکن
جب اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے اس حقیقت تک رسائی کی کوئی سبیل نہیں بنائی تو اس کا حکم بھی ہم
سے ساقط کر دیا۔ حقیقت مطلوبہ تک یقینی طور پر رسائی نہیں ہوتی۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی
ہے کہ ایک چیز کو ناپنے یا تولنے کے بعد جب دوبارہ یہی عمل کیا جاتا ہے تو کمی بیشی ضرور ظاہر
ہوتی ہے خاص طور پر جب کہ چیز کی مقدار بہت زیادہ ہو۔ اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا

(لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفۡسًا اِلَّا وُسۡعَھَا) اس مقام پر اس سے مراد یہ ہے کہ ایک انسان اپنے اجتہاد کے ذریعہ ایک چیز کی طلب اور جستجو کرتا ہے اس پر اس سے زائد اور کوئی ذمہ داری نہیں ہوتی۔ عیسیٰ بن ابان نے ناپ تول کے امر سے احکام میں مجتہدین کے طریق کار کے حق میں استدلال کیا ہے اور اسے ناپ تول کے مشابہ قرار دیا ہے۔

حق گوئی

قول باری ہے (وَاِذَا قُلۡتُمۡ فَاعۡدِلُوۡا وَلَوۡ کَانَ ذَا قُرۡبٰی۔ اور جب بات کہو انصاف کی کہو خواہ معاملہ اپنے رشتہ دار ہی کا کیوں نہ ہو) اس آیت میں درج ذیل تمام باتیں شامل ہیں جب انسان گواہی دے تو سچائی اور انصاف کی بات کو اپنا مطمح نظر بنائے۔ اسی طرح جب ایک بات کی خبر دے اور دوسرے تک اسے پہنچائے تو اس کا یہ عمل صداقت اور انصاف پر مبنی ہو۔ جب کسی شخص کو لوگوں کے مقدمات کے فیصلوں کی ذمہ داری سونپ دی جائے تو وہ عدل و انصاف کے ساتھ یہ فرض ادا کرے اور اس سلسلے میں رشتہ دار اور غیر رشتہ دار کے درمیان کوئی فرق روا نہ رکھے بلکہ ان کے ساتھ یکساں رویہ رکھے۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (کُوۡنُوۡا قَوّٰمِیۡنَ بِالۡقِسۡطِ شُھَدَآءَ لِلّٰہِ وَلَوۡ عَلٰۤی اَنۡفُسِکُمۡ اَوِ الۡوَالِدَیۡنِ وَالۡاَقۡرَبِیۡنَ اِنۡ یَّکُنۡ غَنِیًّا اَوۡ فَقِیۡرًا فَاللّٰہُ اَوۡلٰی بِھِمَا وَاِنۡ تَلۡوٗۤا اَوۡ تُعۡرِضُوۡا فَاِنَّ اللّٰہَ کَانَ بِمَا تَعۡمَلُوۡنَ خَبِیۡرًا۔ انصاف کے علمبردار اور خدا واسطے کے گواہ بنو اگرچہ تمہارے انصاف اور تمہاری گواہی کی زد خود تمہاری اپنی ذات پر یا تمہارے والدین اور رشتہ داروں پر ہی کیوں نہ پڑتی ہو فریق معاملہ خواہ مالدار ہو یا غریب۔ اللہ تم سے زیادہ ان کا خیر خواہ ہے کہ تم اس کا لحاظ کرو لہٰذا اپنی خواہش نفس کی پیروی میں عدل سے باز نہ رہو اور اگر تم نے لگی لپٹی بات کہی یا سچائی سے پہلو بچایا تو جان رکھو کہ جو کچھ تم کرتے ہو اللہ کو اس کی خبر ہے) ہم نے اس آیت میں موجود احکام پر اس کے اپنے مقام میں روشنی ڈالی ہے۔ قول باری (وَاِذَا قُلۡتُمۡ فَاعۡدِلُوۡا) دنیا اور آخرت دونوں کی بھلائیوں اور مصالح پر مشتمل ہے۔

اس لیے کہ جو شخص انصاف کے معاملے میں سچی بات کہنے کے لیے کوشاں رہے گا تو وہ فعل و عمل میں بھی صداقت اور انصاف کا جویا ہوگا بلکہ اس معاملے میں دو قدم آگے ہی ہوگا اور

جس شخص کو قول و عمل کی صداقت نصیب ہو جائے اور عدل و انصاف کی توفیق حاصل ہو جائے اسے دنیا اور آخرت کی دونوں بھلائیاں نصیب ہو جائیں گی۔ اللہ تعالیٰ سے ہم سوالی ہیں کہ وہ ہمیں ان باتوں کی حسن توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

ایفائے عہد

قول باری ہے (وَبِعَهْدِ اللهِ أَوْفُوا۔ اور اللہ کے عہد کو پورا کرو) اللہ کا عہد اس کے اوامر و نواہی پر مشتمل ہے۔ مثلاً یہ قول باری ہے (أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ۔ اے بنی آدم کیا میں نے تم سے عہد نہیں لیا تھا؟) یہ لفظ نذر کو بھی شامل ہے نیز ہر اس نیکی کو جسے بندہ اللہ کو راضی کرنے کی خاطر اپنے ذمہ لے لیتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک اور جگہ ارشاد فرمایا (وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا۔ جب تم عہد کرو تو اللہ کے عہد کو پورا کرو اور قسموں کو پختہ کرنے کے بعد انھیں نہ توڑو)

راہِ ہدایت

قول باری ہے (وَأَنَّ هٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ۔ نیز اس کی ہدایت یہ ہے کہ یہی میرا سیدھا راستہ ہے لہٰذا تم اسی پر چلو) تا آخر آیت۔ صراط سے مراد وہ شریعت ہے جس پر اللہ نے اپنے بندوں کو چلنے کا پابند کر دیا ہے۔ صراط کے اصل معنی راستے کے ہیں۔ شریعت کو صراط اور طریق کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ وہ شریعت پر چلنے والے کو جنت کی صورت میں ثواب کا مستحق بنا دیتی ہے۔ اس لیے شریعت جنت تک پہنچنے اور نعیم آخرت تک رسائی کی راہ ہے۔ جب کہ شیطان کا دکھایا ہوا راستہ سیدھا جہنم تک لے جاتا ہے۔ ہم جہنم کی آگ سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں! شریعت پر مع اس کے تمام مشمولات یعنی فرائض، واجبات، نوافل اور مباحات پر عمل پیرا ہونے کا حکم دینا اسی طرح درست ہے جس طرح تحلیل و تحریم پر مشتمل تمام احکامات میں اس کی اتباع کا امر کرنا درست ہے وہ اس لیے کہ شریعت کی اتباع کے معنی اس کے پورے ڈھانچے کی صحت پر یقین کرنے کے ہیں۔ اس میں ممنوعات کو قبیح سمجھنا، فرائض کو لازم خیال کرنا، تطوعات اور نوافل کی طرف راغب ہونا اور مباحات کو جائز گرداننا تمام باتیں شامل ہیں نیز ان باتوں پر شریعت کے مقتضیات یعنی ایجاب یا نفل یا اباحت کے موجب عمل پیرا ہونا بھی شامل ہے۔

تورات

قول باری ہے (ثُمَّ اٰتَیْنَا مُوْسَی الْکِتٰبَ تَمَامًا عَلَی الَّذِیْ اَحْسَنَ۔ پھر ہم نے موسیٰ کو کتاب عطا کی تھی جو بھلائی کی روش اختیار کرنے والے انسان پر نعمت کی تکمیل تھی) آیت میں وارد حرف ثُمَّ کے متعلق ایک قول ہے کہ اس کے معنی ہیں۔ ثُمَّ قُلْ اٰتَیْنَا مُوْسَی الْکِتٰبَ (پھر کہہ دو کہ ہم نے موسیٰ کو کتاب عطا کی تھی) اس لیے کہ یہ قول باری تعالیٰ (قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّکُمْ عَلَیْکُمْ۔ اے محمدؐ! ان سے کہہ دو کہ آؤ میں تمھیں سناؤں، تمھارے رب نے تم پر کیا پابندیاں عائد کی ہیں) پر عطف ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں "وَاٰتَیْنَا مُوْسَی الْکِتٰبَ (اور ہم نے موسیٰ کو کتاب عطا کی) جس طرح یہ قول باری ہے (ثُمَّ اللّٰہُ شَہِیْدٌ) اس کے معنی ہیں "اور اللہ گواہ ہے" یا جس طرح یہ قول باری ہے (ثُمَّ کَانَ مِنَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا) اس کے معنی ہیں "اور وہ ان لوگوں میں سے ہو جو ایمان لے آئے"۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ کلام سابق کا صلہ بن کر یہ مفہوم ادا کرتا ہے۔ ثم بعد ما ذکرت لکم اخبرتکم انا اتینا موسی الکتب" (جو کچھ میں نے تم سے ذکر کر دیا اس کے بعد پھر میں نے تمھیں یہ بتایا کہ ہم نے موسیٰ کو کتاب عطا کی تھی) وغیر ذلک۔

اتباعِ قرآن حکیم

قول باری ہے (وَھٰذَا کِتٰبٌ اَنْزَلْنٰہُ مُبٰرَکٌ فَاتَّبِعُوْہُ وَاتَّقُوْا۔ اور اسی طرح یہ کتاب ہم نے نازل کی ہے۔ ایک برکت والی کتاب، پس تم اس کی پیروی کرو اور تقویٰ کی روش اختیار کرو) یہ کتاب یعنی قرآن مجید کی اس کے مقتضیات یعنی فرض یا نفل یا اباحت کے بموجب اتباع کا حکم ہے، نیز اس میں مندرج ہر چیز کا اس کے مقتضٰی کے مطابق اعتقاد کا امر ہے۔ برکت خیر یعنی بھلائی کے ثبوت اور اس کے نمو کا نام ہے۔ فقرہ تبارک اللّٰہ" ثبات کی صفت ہے جس کا نہ کوئی اوّل ہے نہ آخر۔ اس تعظیم کا استحقاق صرف اللہ وحدہٗ لاشریک کو حاصل ہے۔

قول باری ہے (اَنْ تَقُوْلُوْا اِنَّمَا اُنْزِلَ الْکِتٰبُ عَلٰی طَآئِفَتَیْنِ مِنْ قَبْلِنَا۔ اب تم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کتاب تو ہم سے پہلے دو گروہوں کو دی گئی تھی) حضرت ابن عباسؓ، حسن، مجاہد، قتادہ، سدّی اور ابن جریج کا قول ہے کہ ان گروہوں سے یہود و نصاریٰ مراد ہیں۔ اس

میں یہ دلیل موجود ہے کہ اہل کتاب صرف یہود و نصاریٰ ہیں۔ مجوس اہل کتاب نہیں ہیں ۔ اس لیے کہ مجوس اگر اہل کتاب ہوتے تو پھر اہل کتاب دو گروہ نہ ہوتے تین گروہ ہوتے جبکہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ اہل کتاب دو گروہ ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے دو گروہوں کی بات مشرکین کا قول نقل کرتے ہوئے فرمائی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ان کے قول کی نقل نہیں ہے بلکہ یہ ان پر بایں معنی حجت تام کرنے کی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر بھی کتاب نازل کر دی ہے تاکہ تم یہ نہ کہہ سکو کتاب تو ہم سے پہلے دو گروہوں کو دی گئی تھی ۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے کتاب نازل کر کے ان کا عذر ختم کر دیا اور ان کا یہ استدلال باطل کر دیا کہ کتاب تو ہم سے پہلے دو گروہوں پر نازل کی گئی تھی ، ہم پر نازل نہیں کی گئی تھی۔

قول باری ہے (ھَلْ یَنْظُرُوْنَ اِلَّآ اَنْ تَاْتِیَھُمُ الْمَلٰٓئِکَۃُ اَوْ یَاْتِیَ رَبُّکَ کیا اب لوگ اس کے منتظر ہیں کہ ان کے سامنے فرشتے آکھڑے ہوں یا تمھارا رب خود آجائے) ایک قول کے مطابق "یا تمھارا رب خود آجائے" کے معنی "یا تمھارے رب کا حکم عذاب کے ساتھ آجائے" کے ہیں جسن سے یہ قول مروی ہے۔ فقرے میں یہ الفاظ اسی طرح محذوف ہیں جس طرح قول باری (اِنَّ الَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ اللّٰہ) میں محذوف ہیں۔ اس کے معنی ہیں جو لوگ اللہ کے دوستوں کو ایذا پہنچاتے ہیں" ایک قول کے مطابق آیت زیر بحث کے معنی ہیں" یا تمھارا رب اپنی زبردست نشانیاں لے آئے" ایک قول ہے" فرشتے ان کی روحیں قبض کرنے کے لیے آجائیں" یا تمھارے رب کا حکم قیامت کے دن آجائے" یا تمھارے رب کی بعض نشانیاں آجائیں یعنی سورج مغرب سے طلوع ہو جائے" یہ اقوال مجاہد، قتادہ اور سدی سے منقول ہیں۔

فرقہ پرستی

قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ فَرَّقُوْا دِیْنَھُمْ وَکَانُوْا شِیَعًا ۔جن لوگوں نے اپنے دین کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا اور گروہ در گروہ بن گئے) مجاہد کا قول ہے کہ اس سے یہود مراد ہیں اس لیے کہ یہی لوگ مسلمانوں کے خلاف بت پرستوں کی مدد کرتے تھے۔ قتادہ کا قول ہے کہ اس سے یہود و نصاریٰ مراد ہیں اس لیے کہ نصاریٰ ایک دوسرے کی تکفیر کرتے تھے ، یہود کا بھی یہی حال تھا ۔حضرت ابوہریرہؓ کا قول ہے کہ اس سے امت مسلمہ کے گمراہ لوگ مراد ہیں اس طرح آیت میں مسلمانوں کو اہل اسلام

کا اتحاد پارہ پارہ ہونے سے ڈرایا گیا ہے۔ اور انھیں دین کے نام پر اکٹھے ہوجانے اور یگانگت قائم کرنے کی دعوت دی گئی ہے۔ حسن کا قول ہے کہ اس سے تمام مشرکین مراد ہیں۔ اس لیے کہ یہی لوگ اس برائی میں ملوث ہیں۔ آیت میں وارد لفظ (دِيْنَهُمْ) سے ایک قول کے مطابق وہ دین مراد ہے جس کا اللہ نے انھیں حکم دیا تھا اور جسے ان کے لیے بطور دین مقرر کیا تھا۔ ایک قول کے مطابق اس سے وہ دین مراد ہے جس پر یہ لوگ قائم تھے اس لیے کہ دین سے جہالت کی بنا پر یہ ایک دوسرے کی تکفیر کرتے تھے۔ آیت میں لفظ (شِيَعًا) سے ایسے فرقے مراد ہیں جو کسی ایک بات پر ایک دوسرے کی موافقت کریں اور اس کے سوا دوسری باتوں میں ایک دوسرے کی مخالفت کریں۔ اس کے اصل معنی ظاہر ہونے کے ہیں۔ عربوں کا محاورہ ہے "شاع الخبر" یعنی بھلائی ظاہر ہوگئی۔ ایک قول کے مطابق اس کے اصل معنی اتباع اور پیروی کے ہیں۔ آپ کہتے ہیں "شایعہ" یعنی اس نے اس کی پیروی کی۔

قول باری ہے (لَسْتَ مِنْهُمْ فِيْ شَيْءٍ۔ یقیناً ان سے تمھارا کچھ واسطہ نہیں) یعنی ان سے مکمل علیحدگی اور مقاطعہ ہے۔ ان کے فاسد مذاہب کے کسی امر پر تمھارا ان کے ساتھ اشتراک نہیں ہوسکتا۔ البتہ آپس میں ان کا ایک دوسرے کے ساتھ مقاطعہ نہیں ہے اس لیے کہ کسی نہ کسی امر باطل پر ان کا اجتماع ہوجاتا ہے اگرچہ دوسرے معاملات میں ان کا آپس میں اختلاف رہتا ہے اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ان سے کوئی واسطہ نہیں بلکہ آپ ان سب سے بری اور علیحدہ ہیں۔

نیکی کا دس گنا اجر

قول باری ہے (مَنْ جَآءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا۔ جو اللہ کے حضور نیکی لے کر آئے گا اس کے لیے دس گنا اجر ہے) الحسنۃ اس چیز کا نام ہے جو حسن اور خوبی میں سب سے اونچے مقام پر ہو اس لیے کہ اس میں حرف تاء مبالغہ کے لیے ہے۔ اس کے تحت تمام فرائض اور نوافل آجاتے ہیں تاہم اس میں مباحات داخل نہیں ہیں اگرچہ وہ بھی حسن ہیں۔ اس لیے کہ مباح پر عمل کرکے ایک شخص نہ کسی تعریف کا مستحق قرار پاتا ہے اور نہ کسی ثواب کا اسی لیے اللہ تعالیٰ نے "حسنۃ" کی ترغیب دی ہے جو طاعت کے معنوں میں ہے۔

فعلِ حسن اور حسنہ کا فرق

اسی طرح احسان (فرائض و نوافل کو بہترین طریقے سے سرانجام دینے کا نام) کی بنا پر کبھی ایک شخص تعریف کا مستحق ٹھہرتا ہے۔ حسن کے تحت ہر مباح فعل آتا ہے اس لیے کہ ہر فعلِ حسن، مباح ہوتا ہے لیکن اس میں ثواب کا استحقاق نہیں ہوتا۔ لیکن اگر لفظ حسن پر حرفِ تاء داخل ہو جائے اور حسنۃ بن جائے تو یہ لفظ حسن کی اعلیٰ ترین صورتوں یعنی طاعات کے لیے اسم بن جاتا ہے۔ قولِ باری (فَلَهٗ عَشْرُ اَمْثَالِهَا) کے معنی ہیں آرام و راحت اور لذت کے اعتبار سے دس گنا" اس سے درجے کی بلندی کے لحاظ سے دس گنا مراد نہیں ہے۔ اس لیے کہ درجے کی بلندی اور عظمتِ طاعت کے ذریعہ ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ نیکی کا اجر دس گنا دینا یہ محض فضلِ باری ہے، بندے کا اس پر کوئی استحقاق نہیں ہوتا۔ جس طرح ارشادِ باری ہے (لِيُوَفِّيَهُمْ اُجُوْرَهُمْ وَيَزِيْدَهُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ۔ تاکہ انھیں ان کا پورا پورا اجر دے اور اپنے فضل سے انھیں مزید بھی دے) عظمت اور بلندی کے لحاظ سے تفضیل یعنی اللہ کے فضل سے ملنے والا مرتبہ ثواب کے مرتبے کے برابر نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اگر یہ بات جائز ہوتی تو پھر بندوں کو کسی عمل کے بغیر ابتداء ہی سے جنت کی صورت میں یہ مرتبہ بخش دینا درست ہوتا۔ نیز وہ بندہ جسے اعلیٰ ترین انعامات سے نوازا گیا ہو اس بندے کے برابر ہو جاتا جسے کوئی بھی انعام نہ ملا ہو۔

ملّتِ ابراہیمی

قولِ باری ہے (قُلْ اِنَّنِيْ هَدٰىنِيْ رَبِّيْٓ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ دِيْنًا قِيَمًا مِّلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا۔ اے محمدؐ! کہو میرے رب نے بالیقین مجھے سیدھا راستہ دکھایا ہے بالکل ٹھیک دین جس میں کوئی ٹیڑھ نہیں، ابراہیمؑ کا طریقہ جسے یکسو ہو کر اس نے اختیار کیا تھا) قولِ باری (دِيْنًا قِيَمًا) کے معنی "دینِ مستقیم" (سیدھا راستہ) کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا طریقہ قرار دیا۔ حنیف اس شخص کو کہتے ہیں جو پورے اخلاص کے ساتھ اللہ کی عبادت کرتا ہو۔ یہ قول حسن سے مروی ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کے اصل معنی میل یعنی میلان کے ہیں، عربی میں "رجل احنف" اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کے قدموں میں پیدائشی طور پر آگے کی طرف جھکاؤ ہو یعنی ہر قدم دوسرے سے آگے کی طرف جھکا ہوا ہو۔ یہ پیدائشی طور پر ہو کسی عارضے کی بنا پر نہ ہو۔

اس لیے اس شخص کو حنیف کے نام سے موسوم کیا گیا جو مائل الی الاسلام ہو۔ اس لیے کہ اس میں پیچھے کی طرف ہٹنا نہیں ہوتا۔ ایک قول ہے کہ اس کے اصل معنی استقامت کے ہیں۔ مائل القدم کو احنف تفاؤل یعنی نیک فال کے طور پر کہا جاتا ہے جس طرح سانپ کے ڈسے ہوئے کو تفاؤل کے طور پر سلیم یعنی سلامتی والا کہا جاتا ہے۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کی جو باتیں منسوخ نہیں ہوئیں وہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کا حصّہ بن گئی ہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا دین حضرت ابراہیم علیہ السلام کا طریقہ ہے۔

عبادات صرف اللہ کے لیے ہیں

قول باری ہے (قُلْ اِنَّ صَلَاتِیْ وَنُسُکِیْ وَمَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ۔ کہو میری نماز، میرے تمام مراسم عبودیت، میرا جینا اور میرا مرنا سب کچھ اللہ رب العالمین کے لیے ہے) سعید بن جبیر، قتادہ، ضحاک اور سدی کا قول ہے کہ (نُسُکِیْ) سے مراد "حج اور عمرہ میں میرا طریقہ" ہے۔ حسن کا قول ہے (نُسُکِیْ) سے مراد "میرا دین" ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے اس سے مراد "میری عبادت" ہے۔ تاہم اس لفظ پر اس ذبح اور قربانی کے معنی زیادہ غالب ہیں جس کے ذریعے اللہ کا تقرب حاصل کیا جاتا ہے۔ عرب کہتے ہیں "فلان ناسك" (فلاں ناسک ہے) یعنی اللہ کے لیے عبادت کرتا ہے۔ عبداللہ بن ابی رافع نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو یہ دعا پڑھتے (اِنِّیْ وَجَّھْتُ وَجْھِیَ للذی فطر السماوات والارض حنیفاً وما انا من المشرکین ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی لِلّٰہِ رب العالمین لا شریك لہ وبذالك امرت وانا اول المسلمین۔ میں نے اپنا چہرہ اس ذات کی طرف پھیر دیا ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، سب سے یکسو ہو کر، اور میں مشرکین میں سے نہیں ہوں، میری نماز، میری عبادت، میرا جینا، میرا مرنا سب کچھ اللہ رب العالمین کے لیے ہے اس کا کوئی شریک نہیں مجھے اسی بات کا حکم دیا گیا ہے اور سب سے پہلے سر اطاعت جھکانے والا میں ہوں) حضرت ابو سعید خدریؓ اور حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو ہاتھ اٹھا کر یہ دعا مانگتے (سبحانك اللّٰھم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالیٰ جدك ولا الٰہ غیرك۔ اے میرے اللہ! تیری ذات پاک ہے اور تمام تعریفوں کے ساتھ متصف ہے اور تیرا نام بہت برکت والا ہے، تیرا

مرتبہ بہت بلند ہے اور تیرے سوا کوئی معبود نہیں) ہمارے نزدیک حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہی دعا قول باری (فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِيْنَ تَقُوْمُ۔ جب تم کھڑے ہو تو اپنے رب کی تعریف کی تسبیح کرو) کے نزول سے قبل پڑھا کرتے تھے۔ جب یہ آیت نازل ہوگئی اور اس میں آپ کو نماز کے لیے کھڑے ہونے کے وقت تسبیح کا حکم دیا گیا تو آپ نے پہلی دعا ترک کر دی۔ یہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک دونوں دعائیں پڑھی جائیں گی اس لیے کہ دونوں دعائیں مروی ہیں۔ قول باری (اِنَّ صَلَاتِیْ) سے نماز عید مراد لینے کی گنجائش ہے۔ قول باری (وَنُسُکِیْ) سے اضحیہ یعنی قربانی مراد ہے اس لیے کہ اضحیہ کو نسک کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اسی طرح تقرب الٰہی کے طور پر ہر ذبیحہ کو نسک کہا جاتا ہے۔ قول باری ہے (فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ۔ روزوں یا صدقہ یا قربانی کی صورت میں فدیہ ادا کرے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (النسك شاة۔ قربانی ایک بکری کی ہے) آپ نے یوم النحر یعنی دسویں ذی الحجہ کو فرمایا تھا (ان اول نسکنا فی یومنا ھذا الصلوٰۃ ثم المذبح۔ آج کے دن ہماری سب سے پہلی عبادت نماز ہوگی اور پھر ذبح یعنی قربانی) آپ نے نماز اور قربانی دونوں کو نسک کا نام دیا۔ جب آپ نے لفظ نسک کو نماز کے ساتھ مقرون کر دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اس سے عید کی نماز اور قربانی دونوں مراد ہیں۔ آیت قربانی کے وجوب پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَبِذٰلِكَ اُمِرْتُ) اور امر کا صیغہ وجوب کا مقتضی ہوتا ہے۔ قول باری (وَاَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِيْنَ) کے متعلق حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ "میں اس امت میں سب سے پہلا مسلمان ہوں"۔

اعمال کی جوابدہی

قول باری ہے (وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ اِلَّا عَلَيْهَا۔ ہر شخص جو کچھ کماتا ہے اس کا ذمہ دار وہ خود ہے) آیت سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ کسی شخص کو دوسرے پر تصرف کرنے کا حق نہیں ہے اور نہ ہی اس کا جواز ہے۔ الّا یہ کہ کوئی دلالت قائم ہو جائے جو اس تصرف کے جواز کی نشاندہی کرتی ہو اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں یہ بات بتائی ہے کہ ہر شخص کے افعال کے احکام کا اس کی ذات کے ساتھ تعلق ہوتا ہے کسی اور کے ساتھ نہیں۔

ذاتی ملکیت پر پابندی ناروا ہے

اس حکم کے عموم کے تحت یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ بالغ باکرہ لڑکی کا اس کی اجازت کے

بغیر نکاح کرا دینے کا جواز ممتنع ہے۔ نیز ایک شخص پر اپنی املاک کی فروخت پر لگنے والی پابندی باطل ہے۔ اسی طرح ایک عاقل بالغ انسان کا خواہ وہ نادان ہی کیوں نہ ہو اپنی ذات پر تصرف کرنا جائز ہے اس لیے کہ اللہ نے یہ بتا دیا ہے کہ ہر شخص اپنی کمائی کا خود ذمہ دار ہے۔

قول باری ہے (وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی ۔ کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھاتا) اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی شخص سے کسی اور کے گناہ اور جرم کی بنیاد پر مؤاخذہ نہیں کرے گا۔ نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ باپ کے گناہ کی بیٹے کو سزا نہیں دے گا۔

میّت پر رونے سے میّت کو عذاب نہیں ہوتا

حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (اِنَّ المیّت لیعذب ببکاء اھلہ علیہ جب میت کے اہل وعیال اس پر آنسو بہاتے ہیں تو اُس کی سزا کے طور پر میت کو عذاب دیا جاتا ہے) کے اس مفہوم کو رد کر دیا تھا جو لوگوں نے اس ارشاد سے اخذ کیا تھا۔ حضرت عائشہؓ نے اس موقع پر درج بالا آیت کی تلاوت کی تھی اور فرمایا تھا کہ حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک یہودی خاندان کے پاس سے گزر ہوا جس کی موت پر اس کے اہل خانہ آنسو بہا رہے تھے یہ دیکھ کر فرمایا تھا کہ "اس کے گھر والے اس پر آنسو بہا رہے ہیں اور ادھر وہ عذاب میں مبتلا ہے" ہم نے اس حدیث کی توجیہ کسی اور جگہ بیان کر دی ہے۔ ایک قول ہے کہ اس لفظ کے اصل معنی بوجھ اور پناہ کی جگہ کے ہیں۔ ارشاد باری ہے (کَلَّا لَا وَزَرَ۔ ہرگز نہیں، کہیں پناہ کی جگہ نہیں) لیکن گناہ کے معنوں میں اس کا استعمال زیادہ ہے۔ اس میں اس شخص کے ساتھ تشبیہ ہے جو ایسی جگہ جا کر پناہ لے جو دراصل پناہ کی جگہ نہ ہو۔ کہا جاتا ہے "وزر، یزر، وزر، یوزر فھو موزور" (فعل "وزر" کے ماضی، مضارع معروف اور مجہول کی گردان کا ذکر کیا گیا ہے) ان تمام کے معنی گناہ کے ہیں۔ وزیر کے معنی ملجا کے ہیں اس لیے کہ بادشاہ ملکی امور میں اسی کی طرف رجوع کرتا ہے۔ واللہ اعلم۔

سورة الأعراف

قول باری ہے (فَلَا یَکُنْ فِیْ صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ۔ پس اے محمدؐ! تمھارے دل میں اس سے کوئی جھجک نہ ہو) فقرے کا انداز بیان نہی کی صورت میں ہے اور معنی یہ ہیں کہ مخاطب کو حرج یعنی تنگی سے تعرض کرنے سے روکا گیا ہے۔ حسن سے مروی ہے کہ حرج کے معنی تنگی کے ہیں۔ یہی اس کے اصلی معنی ہیں۔ پورے فقرے کا مفہوم یہ ہے کہ تمھارا دل اس خوف سے تنگ نہ ہو کہ کہیں تم اس کا حق ادا کرنے سے قاصر نہ رہ جاؤ۔ بات یہ نہیں ہے بلکہ تمھارے ذمہ تو صرف اس کے ذریعے لوگوں کو خدا کے عذاب اور اس کی نافرمانی کے نتائج سے ڈراتے رہنا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہدؒ سدّی اور قتادہ کا قول ہے کہ حرج سے یہاں شک مراد ہے۔ یعنی تمھیں اس بات میں شک نہیں کرنا چاہیے کہ اس کتاب کے ذریعے لوگوں کو ڈرانا تم پر لازم ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں "کفار اور مشرکین تمھاری تکذیب کرتے ہیں ان کی تکذیب کی وجہ سے تمھارا دل تنگ نہ ہونا چاہیے"۔ جس طرح یہ قول باری ہے (فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلٰٓی اٰثَارِهِمْ اِنْ لَّمْ یُؤْمِنُوْا بِهٰذَا الْحَدِیْثِ اَسَفًا۔ اگر یہ لوگ اس کتاب پر ایمان نہ لائے تو کیا تم اس پر افسوس کے مارے ان کے پیچھے اپنی جان دے دو گے)۔

پیروی قرآن

قول باری ہے (اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَیْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ۔ لوگو جو کچھ تمھارے رب کی طرف سے تم پر نازل کیا گیا ہے اس کی پیروی کرو) اس کا مفہوم یہ ہے کہ بندوں کے تمام تصرفات کا دائرہ اللہ کے حکم کی مراد تک محدود ہو۔ یعنی اس کے حکم کی جو مراد ہو اس کے بندے اس کے مطابق عمل کریں۔ یہ اہتمام یعنی اقتداء کی نظیر ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ کے حکم کی مراد کی اتباع اور اس

پر عمل میں اس کی اس طرح اقتداء کی جائے کہ وہ اس کے دائرۂ تدبیر سے خارج نہ ہو۔
اگر یہ کہا جائے کہ آیا مباح پر عمل کرنے والا اللہ کے حکم کا متبع ہوتا ہے؟ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا شخص اس وقت اللہ کے حکم کا متبع ہوتا ہے۔ جب وہ اللہ کے حکم کی اتباع کا باین معنی ارادہ کرے کہ وہ اس فعل کی اباحت کا اعتقاد بھی رکھتا ہو اگرچہ اس فعل کو بروئے کار لانا اس سے مطلوب نہیں ہوتا۔ لیکن جو شخص واجب کو ادا کرتا ہے تو دو وجوہ کی بناء پر وہ اتباع اور پیروی کرنے والا سمجھا جاتا ہے۔ اول یہ کہ وہ اس کے وجوب کا اعتقاد رکھتا ہے۔ دوم یہ کہ وہ اس فعل کو اس طرح بروئے کار لاتا ہے جس طرح اسے حکم دیا جاتا ہے۔ جب اعتقاد کرنے کے لحاظ سے فعل مباح فعل واجب کے مماثل ہو گیا کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے اندر ایک چیز کی اباحت یا ایجاب کے لحاظ سے جو ترتیب اور نظام ہوا اس کا اعتقاد کرنا ضروری ہوتا ہے تو قول باری (اِتَّبِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَیْکُمْ) کا مباح اور واجب دونوں پر مشتمل ہونا درست ہو گیا۔ درج بالا قول باری ہر حالت میں قرآن کی اتباع کے وجوب کی دلیل ہے۔

خبر واحد بمقابلہ قرآن

نیز یہ کہ خبر آحاد کے ذریعے قرآن کے احکام کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے اس لیے کہ قرآن کی اتباع کا حکم نص تنزیل کے ذریعے ثابت ہو گیا جب کہ خبر واحد کو قبول کر لینے کا حکم نص تنزیل کے ذریعے ثابت نہیں ہوا اس لیے پہلے حکم کا ترک درست نہیں ہوگا اس لیے کہ قرآن کی اتباع کا لزوم ایسے طریقے سے ثابت ہو گیا جو علم کا موجب ہے جبکہ خبر واحد عمل کا موجب ہے اس لیے قرآن کے حکم کو چھوڑنا درست نہیں ہوگا اور خبر واحد کے ذریعے قرآن کے حکم کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرنا بھی جائز نہیں ہوگا۔ یہ بات ہمارے اصحاب کے اس قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص اخبار آحاد کی صورت میں خلاف قرآن کوئی بات نقل کرے گا اس کا قول قابل قبول نہیں ہوگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (ما جاءکم منی فاعرضوہ علی کتاب اللہ فما وافق کتاب اللہ فھو عنی وما خالف کتاب اللہ فلیس عنی۔ میری طرف سے روایت کے ذریعے جو بات تم تک پہنچے اسے کتاب اللہ پر پیش کر دو، یعنی کتاب اللہ کی روشنی میں اسے جانچو، اس کے بعد جو بات کتاب اللہ کے مطابق ہو اسے تو میری طرف سے سمجھ لو اور جو کتاب اللہ کے خلاف ہو اسے میری بات نہ سمجھو) ہمارے نزدیک

اس سے مراد وہ باتیں ہیں جو اخبار آحاد کی صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوئی ہیں۔

خبر متواتر ناسخ قرآن ہو سکتی ہے

لیکن اگر کوئی بات خبر متواتر کے ذریعے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو تو اس کی بناء پر قرآن کے حکم کی تخصیص بلکہ نسخ بھی درست ہے۔ ارشاد باری ہے (مَا اٰتَاکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَھٰکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا۔ رسول جو حکم تمھیں دیں اسے قبول کر لو اور جس بات سے تمھیں روکیں اس سے رک جاؤ) اس لیے جس حکم کے بارے میں ہمیں یہ یقین ہو کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے تو ایجاب حکم کے لحاظ سے اس کی حیثیت قرآن کے حکم کی طرح ہوتی ہے اس لیے اس کے ذریعے قرآن کے حکم کی تخصیص بلکہ اس کا نسخ بھی جائز ہوتا ہے۔

قصۂ آدم

قول باری ہے (وَلَقَدْ خَلَقْنَاکُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاکُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِکَۃِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ۔ ہم نے تمھاری تخلیق کی ابتداء کی، پھر تمھاری صورت بنائی پھر فرشتوں سے کہا آدم کو سجدہ کرو) حسن سے مروی ہے کہ (وَلَقَدْ خَلَقْنَاکُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاکُمْ) سے مراد حضرت آدم علیہ السلام ہیں اس لیے کہ آگے ارشاد ہوا (ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِکَۃِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ) اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق اور آپ کی صورت گری کے بعد فرشتوں کو یہ حکم دیا۔ اس آیت کی مثال یہ قول باری ہے (وَاِذْ اَخَذْنَا مِیْثَاقَکُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَکُمُ الطُّوْرَ۔ اور جب ہم نے تم سے عہد لیا اور تم پر کوہ طور کو بلند کر دیا) یعنی تمھارے آباؤ اجداد سے عہد لیا تھا اور ان پر کوہ طور کو بلند کیا تھا۔ اس کی ایک مثال یہ قول باری ہے (فَلِمَ تَقْتُلُوْنَ اَنْبِیَآءَ اللّٰہِ مِنْ قَبْلُ۔ پھر تم اس سے قبل اللہ کے نبیوں کو کیوں قتل کرتے تھے) اس آیت کے مخاطب وہ یہود تھے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں پائے جاتے تھے، انھوں نے انبیاء علیہم السلام کو قتل نہیں کیا تھا۔ ایک قول ہے کہ حرف ثُمَّ خطاب کے صلہ کی طرف راجع ہے گویا یوں فرمایا "ثُمَّ اِنَّا نُخْبِرُکُمْ اِنَّا قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِکَۃِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ" (پھر ہم تمھیں بتاتے ہیں کہ ہم نے فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو) اخفش سے منقول ہے کہ یہاں حرف ثُمَّ حرف واؤ کے معنوں میں ہے لیکن زجاج نحوی نے کہا ہے کہ یہ بات نحویوں کے نزدیک غلط ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس کی نظیر یہ

قولِ باری ہے (ثُمَّ اللّٰهُ شَهِيدٌ عَلٰى مَا تَعْمَلُوْنَ۔ اور جو کچھ تم کرتے ہو وہ سب اللہ کی نگاہوں میں ہے) اس کے معنی ہیں "وَاللّٰهُ شَهِيدٌ"۔

قول باری ہے (مَا مَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَ تجھے کس چیز نے سجدہ کرنے سے روکا جب کہ میں نے تجھے حکم دیا تھا) یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر نفس ورود کے ساتھ ہی وجوب کا مقتضی ہوتا ہے اور اس کے ایجاب کے لیے کسی قرینہ کی ضرورت نہیں ہوتی اس لیے کہ اللہ نے ابلیس کی اس لیے مذمت کی کہ اس نے امر مطلق کو ترک کر دیا تھا۔ قول باری (اَنْ لَّا تَسْجُدَ) کے متعلق ایک قول ہے کہ (لا) یہاں صلہ ہے جو تاکید کے معنی دے رہا ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں "کس چیز نے تجھے آدم کو سجدہ نہ کرنے کی دعوت دی اور کس بات نے تجھے اس حرکت پر مجبور کیا"۔

سجدۂ آدم کی نوعیّت

حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے کی دو توجیہیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ یہ سجدہ تکرمہ یعنی حضرت آدم علیہ السلام کی عزت افزائی کے طور پر تھا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر اس عزت افزائی کا احسان جتلایا ہے۔ اور اسے بندوں کے لیے ایک انعام کے طور پر پیش کیا ہے۔ دوسری توجیہہ یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو فرشتوں کے لیے قبلہ بنا دیا گیا تھا جس طرح کعبہ مکرمہ ہمارے لیے قبلہ ہے۔

قول باری ہے (فَبِمَا اَغْوَيْتَنِيْ" جیسا تو نے مجھے گمراہی میں مبتلا کیا ہے) اس کی تفسیر میں ایک قول ہے "جیسا تو نے مجھے نامراد کیا ہے"۔ شاعر کا قول ہے۔

وَمَنْ يَّغْوِ لَا يَعْدَمْ عَلَى الْغَيِّ لَائِمًا۔

جو شخص ناکام ہو جاتا ہے وہ اپنی اس ناکامی پر ملامت کرنے والوں کو معدوم نہیں پاتا یعنی اس بات پر بھی اسے ملامت کرنے والے مل ہی جاتے ہیں۔

یہاں شاعر کی مراد یہ ہے کہ جو شخص ناکام یا نامراد ہو جاتا ہے۔ ہمیں ثعلب کے غلام ابو عمر نے ثعلب سے اور انھوں نے ابن الاعرابی سے یہ بات نقل کی ہے کہ جب کسی شخص کا معاملہ خراب ہو جائے یا خود اس شخص کی ذات میں خرابی پیدا ہو جائے تو اس وقت کہا جاتا ہے "غَوَى الرَّجُلُ، يَغْوِي، غَيًّا"۔ اسی معنی میں یہ قول باری ہے (وَعَصٰى آدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰى۔

آدم نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کا معاملہ بگڑ گیا) یعنی حضرت آدم کی جنت والی زندگی میں فساد پیدا ہوگیا۔ ثعلب کا کہنا ہے کہ جب جانور کا بچہ اپنی ماں کے دودھ سے سیر نہ ہوتا ہو تو کہا جاتا ہے "غوی الفصیل" قول باری (اَغْوَیْتَنِیْ) کے ایک قول کے مطابق معنی ہیں" تو نے میری گمراہی کا حکم لگایا" جس طرح" اَضْلَلْتَنِیْ" کے معنی ہیں۔ تو نے میرے ضلال یعنی گمراہی کا حکم لگایا" ایک قول کے مطابق (اَغْوَیْتَنِیْ) کے معنی ہیں" تو نے مجھے ہلاک کر دیا" ابلیس کے بارے میں ان تینوں وجوہ کا احتمال ہے اور قول باری (وَعَصٰی آدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰی) میں جنت کے اندر حضرت آدم علیہ السلام کا معاملہ بگڑ جانے کے معنی کا احتمال ہے۔ اس سے ناکامی مراد ہوگی ہلاکت یا گمراہی کا حکم لگانا مراد نہیں ہوگا اس لیے کہ انبیاء کرام کے متعلق ایسا حکم لگانا جائز نہیں ہوتا۔

ابلیس کے وار انسان پر

قول باری ہے (ثُمَّ لَاٰتِیَنَّهُمْ مِنْ بَیْنِ اَیْدِیْهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ اَیْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ پھر ان کے آگے اور پیچھے، دائیں اور بائیں ہر طرف سے ان کو گھیروں گا) حضرت ابن عباسؓ، ابراہیم، قتادہ، الحکم اور سدی سے منقول ہے کہ (مِنْ بَیْنِ اَیْدِیْهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ) سے مراد ہے" ان کی دنیا اور آخرت کی طرف سے، ان کی نیکیوں اور بدیوں کی جہت سے" مجاہد کا قول ہے" ان کی نظروں کے سامنے ہو کر اور ان کی نظروں سے چھپ کر" ایک قول ہے" ہر اس جہت سے جس میں انھیں اپنے پھندے میں پھانسنا ممکن ہوگا" شیطان نے انسانوں کے خلاف اپنی فتنہ سامانیوں کے لیے ایک جہت کا ذکر نہیں کیا یعنی" وَمِنْ فَوْقِهِمْ" (اور ان کے اوپر سے) نہیں کہا۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ انسانوں پر اللہ کی رحمت اوپر سے نازل ہوتی ہے اس لیے اس جہت کو شیطان سے آزاد رکھا گیا۔ اسی طرح وَمِنْ تَحْتِ اَرْجُلِهِمْ (اور ان کے قدموں کے نیچے سے) نہیں کہا اس لیے اگر اس کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں تو اس جہت سے کوئی کارروائی ناممکن اور ممتنع ہوتی ہے۔

قول باری ہے (وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِیْنَ۔ مگر اس درخت کے پاس نہ پھٹکنا ورنہ ظالموں میں سے ہو جاؤ گے) اللہ تعالیٰ نے درخت سے دونوں کے قرب کو ممنوع کر دیا۔ البتہ یہ بات معلوم ہے کہ اس میں یاد کی شرط لگائی تھی اور جان بوجھ کر اس کا علم رکھتے

ہوئے کھانے کی شرط عائد کی تھی۔ اس لیے کہ نسیان اور خطا کی بنا پر کسی کام کے کر لینے میں جس پر کوئی دلیل قاطع موجود نہ ہو، مواخذہ نہیں ہوتا۔ ان دونوں کا درخت سے کھا لینا معصیت کبیرہ نہیں تھی بلکہ دو وجوہ سے معصیت صغیرہ تھی۔ ایک تو یہ کہ دونوں اس معصیت کی وعید کو بھول گئے تھے اور یہ خیال کر بیٹھے تھے کہ یہ نہی استحباب پر مبنی ہے ایجاب پر مبنی نہیں ہے اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا (فَنَسِیَ وَلَمۡ نَجِدۡ لَهٗ عَزۡمًا۔ سو اُن سے بھول ہو گئی اور ہم نے ان میں پختگی نہیں پائی) دوسری وجہ یہ ہے کہ انھیں ایک متعین درخت کا اشارہ دیا گیا تھا اور انھوں نے اس سے عین درخت مراد سمجھی تھی جب کہ جنس درخت مراد تھی جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سونا اور ریشم ہاتھ میں پکڑ کر فرمایا تھا (ھٰذان مھلکا امتی۔ یہ دونوں چیزیں میری امت کے لیے مہلک ہیں) آپ نے جنس سونا اور جنس ریشم مراد لی تھی، صرف وہی سونا اور ریشم مراد نہیں تھے جنھیں آپ نے ہاتھ میں پکڑ رکھا تھا۔

لباس کی حقیقت

قول باری ہے (یَا بَنِیۡۤ اٰدَمَ قَدۡ اَنۡزَلۡنَا عَلَیۡکُمۡ لِبَاسًا یُّوَارِیۡ سَوۡاٰتِکُمۡ وَرِیۡشًا وَلِبَاسُ التَّقۡوٰی ذٰلِكَ خَیۡرٌ۔ اے اولادِ آدم! ہم نے تم پر لباس نازل کیا ہے کہ تمھارے جسم کے قابل شرم حصوں کو ڈھانکے اور تمھارے لیے جسم کی حفاظت اور زینت کا ذریعہ بھی ہو اور بہترین لباس تقویٰ کا لباس ہے) یہ انسانوں میں سے تمام مکلفین کے لیے خطاب عام ہے جس طرح یہ قول باری (یَاۤ اَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوۡا رَبَّکُمۡ۔ اے لوگو! اپنے رب سے ڈرو) ان تمام مکلفین کے لیے خطاب ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود تھے اور جو اس زمانے کے بعد کے زمانوں میں آنے والے تھے۔ البتہ جو لوگ اس وقت موجود نہیں تھے ان کے لیے یہ خطاب وجود میں آ جانے اور کمال عقل کو پہنچنے کی شرط کے ساتھ مشروط تھا۔ قول باری (قَدۡ اَنۡزَلۡنَا عَلَیۡکُمۡ لِبَاسًا یُّوَارِیۡ سَوۡاٰتِکُمۡ) نیز قول باری (وَطَفِقَا یَخۡصِفٰنِ عَلَیۡهِمَا مِنۡ وَّرَقِ الۡجَنَّةِ۔ اور وہ اپنے جسموں کو جنت کے پتوں سے ڈھانکنے لگے) ستر عورت کی فرضیت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ اس نے ہم پر لباس نازل کیا تاکہ ہم اس کے ذریعے اپنے جسم کے قابل شرم حصوں کو ڈھانک لیں۔

نزولِ لباس کی کیفیت

اللہ تعالیٰ نے (اَنْزَلْنَا) فرمایا اس لیے کہ لباس یا تو زمین کی پیداوار یعنی روئی وغیرہ سے تیار ہوتا ہے یا جانوروں کی کھالوں اور اُون سے بنایا جاتا ہے۔ ان سب کی بنیاد بارش ہے جو آسمان سے نازل ہوتی ہے۔ ایک قول کے مطابق لباس کو آسمان سے نازل کرنے کی بات اس لیے کہی گئی کہ تمام برکتوں کی نسبت آسمان سے اترنے کی طرف کی جاتی ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَاَنْزَلْنَا الْحَدِيْدَ فِيْهِ بَاْسٌ شَدِيْدٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ اور ہم نے لوہا نازل کیا جس میں زبردست طاقت ہے اور لوگوں کے لیے اس میں بڑے بڑے فائدے ہیں)

قول باری (رِیْشًا) کے بارے میں ایک قول ہے کہ اس سے گھریلو سامان مراد ہے مثلاً بستر، چادریں وغیرہ۔ ایک قول کے مطابق اس سے مراد وہ لباس ہے جو زینت کا ذریعہ بنتا ہے۔ اسی بنا پر پرندے کے پروں کو ریش کہا جاتا ہے۔

لباسُ التقویٰ کیا ہے؟

قول باری (وَلِبَاسُ التَّقْوٰی) کے متعلق حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس سے عمل صالح مراد ہے۔ اسے لباس کے نام سے اس لیے موسوم کیا گیا کہ عمل صالح کے ذریعے انسان اللہ کے عذاب سے بچ جاتا ہے جس طرح لباس کے ذریعے گرمی سردی سے بچتا ہے۔ قتادہ اور سدی کے قول کے مطابق اس سے ایمان مراد ہے۔ حسن کا قول ہے کہ اس سے حیا مراد ہے جس کے نتیجے میں تقویٰ پیدا ہوتا ہے۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ اس سے اونی لباس نیز ایسا موٹا لباس مراد ہے جو تواضع کے طور پر نیز عبادت میں زہد و ریاضت کی بنا پر پہنا جاتا ہے۔ آیت ستر عورت کی فرضیت کے لزوم پر دلالت کرتی ہے اس پر تمام امت کا اتفاق ہے۔ اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایات بھی منقول ہیں۔

تنہائی میں برہنگی

بہز بن حکیم نے اپنے والد سے، انھوں نے بہز کے دادا سے روایت کی ہے، انھوں نے پوچھا تھا: "اللہ کے رسول، ہم اپنی شرمگاہوں کے سلسلے میں کیا کریں اور کیا نہ کریں؟" آپ نے جواب میں

فرمایا "اپنی بیوی یا لونڈی کے سوا اپنی شرمگاہ کو ہر ایک سے بچا کے رکھو" میں نے عرض کیا "اگر ہم میں سے کوئی شخص تنہا ہو تو کیا وہ اپنی شرمگاہ برہنہ کر سکتا ہے؟" آپ نے فرمایا "اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی ذات اس بات کی زیادہ حق ہے کہ اس سے شرم کی جائے" حضرت ابو سعید خدریؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "کوئی مرد کسی مرد کی شرمگاہ پر اور کوئی عورت کسی عورت کی شرمگاہ پر نظر نہ ڈالے"۔

نگاہ کی حفاظت

ایک اور روایت میں آپ نے فرمایا "وہ شخص ملعون ہے جو اپنے بھائی کی شرمگاہ پر نظر ڈالتا ہے" قول باری ہے (قُلْ لِلْمُؤْمِنِیْنَ یَغُضُّوا مِنْ اَبْصَارِھِمْ۔ اہل ایمان سے کہہ دو کہ وہ اپنی نظریں نیچی رکھیں) نیز فرمایا (وَقُلْ لِلْمُؤْمِنٰتِ یَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِھِنَّ۔ مومن خواتین سے کہہ دو کہ وہ اپنی نظریں نیچی رکھیں) یعنی دوسروں کے جسم کے اس حصے پر نظر ڈالنے سے جس کا ڈھانکنا فرض ہے۔ اس لیے کہ جسم کے جس حصے کو ڈھانکنا فرض ہے اس کے سوا جسم کے دوسرے حصوں پر نظر ڈالنے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

قول باری ہے (یَا بَنِیْ اٰدَمَ لَا یَفْتِنَنَّکُمُ الشَّیْطَانُ کَمَا اَخْرَجَ اَبَوَیْکُمْ مِنَ الْجَنَّۃِ۔ اے بنی آدم! ایسا نہ ہو کہ شیطان تمہیں پھر اسی طرح فتنے میں مبتلا کر دے جس طرح اس نے تمہارے والدین کو جنت سے نکلوایا تھا) فتنہ کے متعلق ایک قول ہے کہ اس سے مراد وہ ابتلاء ہے جس میں شہوت یا شبہ کی جہت سے معصیت کی طرف دعوت کی بناء پر کوئی پھنس جائے۔ خطاب میں انسان کو شیطان کے فتنے میں مبتلا ہونے سے روکا گیا ہے، لیکن اس کا مفہوم یہ ہے کہ انسان کو شیطان کے فتنے میں پڑنے سے ڈرایا گیا ہے اور اس پر اس سے اپنا پہلو بچانا لازم کر دیا گیا ہے قول باری (کَمَا اَخْرَجَ اَبَوَیْکُمْ مِنَ الْجَنَّۃِ) میں جنت سے آدم و حوا کے اخراج کی نسبت شیطان کی طرف کی گئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شیطان نے انہیں بہکایا تھا جس کے نتیجے میں وہ ایسی حرکت کر بیٹھے جو ان کے جنت سے اخراج پر منتج ہوئی۔ جس طرح اللہ تعالیٰ نے فرعون کی نسبت بیان فرمایا (یُذَبِّحُ اَبْنَاءَھُمْ وہ ان کے بیٹوں کو ذبح کر دیتا تھا) جبکہ فرعون نے انہیں ذبح کرنے کا حکم دے رکھا تھا وہ خود یہ کام نہیں کرتا تھا۔ اسی مفہوم پر اللہ نے آدم و حوا کے لباس اترولنے کی نسبت بھی شیطان کی طرف کر دی فرمایا (یَنْزِعُ عَنْھُمَا لِبَاسَھُمَا۔ اور ان کے لباس ان پر سے اتروا

دیے بغیر) اگر کوئی شخص اپنی قمیص نہ سینے اور اپنے غلام کی پٹائی نہ کرنے کی قسم کھالے جب کہ وہ خود یہ کام نہ کرتا ہو تو کسی اور سے یہ کام کروانے پر وہ حانث ہو جائے گا۔ اس مسئلے میں درج بالا آیت سے استدلال کیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے گھر نہ بنانے کی قسم کھائی ہوا ور پھر کسی اور کے ذریعے بنوالے تو حانث ہو جائے گا۔

لباسِ آدم کی کیفیت

ایک قول ہے کہ آدم و حوا کے جسم پر جو لباس تھا وہ جنت کے کپڑے کا بنا ہوا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ ان کا لباس ظفر (ایک قسم کی نباتات کا تھا۔ وہب بن منبہ کا قول ہے کہ ان کا لباس نور کا تھا۔

نماز با جماعت

قول باری ہے (وَاَقِیْمُوْا وُجُوْهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ۔ اور ہر عبادت میں اپنا رُخ ٹھیک رکھو) مجاہد اور سدّی سے مروی ہے کہ ''نماز میں مسجد کے قبلے کی طرف اپنا رُخ ٹھیک رکھو۔'' ربیع بن انس کا قول ہے کہ اخلاص کے ساتھ اللہ کی طرف اپنا رُخ کرلو، نہ کسی بت کی طرف اور نہ کسی اور چیز کی طرف۔'' ابوبکر جصاص کہتے ہیں آیت میں دو باتیں بیان کی گئی ہیں اوّل یہ کہ قبلے کی طرف اس طرح رُخ ٹھیک رکھنا کہ اس کی سمت رُخ ہٹا ہوا نہ ہو۔ دوم یہ کہ مسجد میں جاکر نماز ادا کرنا۔ یہ بات مسجد میں جماعت کے ساتھ فرض نمازوں کی ادائیگی کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ مساجد جماعت کے ساتھ نماز کی ادائیگی کے لیے تعمیر کی جاتی ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جماعت کے ساتھ نماز ادا نہ کرنے والے کے لیے وعید کی روایتیں منقول ہیں۔ ایسی روایتیں بھی منقول ہیں جن میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھنے کی ترغیب دی گئی ہے۔

ترکِ جماعت پر وعید

ترکِ جماعت کی نہی کی مقتضی روایات میں سے چند یہ ہیں۔ آپ کا ارشاد ہے (من سمع النداء فلم یجب فلا صلاۃ لہ۔ جس شخص نے اذان کی آواز سن لی اور پھر وہ نماز کے لیے مسجد میں نہیں گیا اس کی کوئی نماز نہیں) حضرت عبداللہ بن اُمّ مکتوم نے عرض کیا کہ میرا گھر مسجد سے دور ہے، آپؐ نے

ان سے پوچھا "اذان کی آواز سنتے ہو؟" انھوں میں اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا (لا اجد لک عذرًا۔ پھر تو مجھے تمھارے لیے کوئی عذر نظر نہیں آتا) آپ کا ارشاد ہے (لقد هممت ان امر رجلا یصلی بالناس ثم امر بحطب فیحرق علی المتخلفین عن الجماعة بیوتهم۔ میں نے ارادہ کر لیا ہے کہ کسی شخص کو جماعت کرانے کے لیے کہوں اور خود لکڑیاں جمع کرنے کا حکم دوں اور پھر جماعت سے پیچھے رہ جانے والوں کے گھروں کو آگ لگا دوں) اسی مضمون کی دیگر روایتیں بھی موجود ہیں۔ جماعت سے نماز ادا کرنے کی ترغیب کے سلسلے میں ایک روایت ہے کہ "جماعت کے ساتھ ادا کی جانے والی نماز تنہا پڑھی جانے والی نماز سے پچیس درجے زیادہ فضیلت رکھتی ہے" نیز یہ کہ فرشتے پہلی صف میں نماز ادا کرنے والوں کے لیے رحمت کی دعائیں مانگتے ہیں"۔ نیز آپ کا ارشاد ہے (بشرا لمشائین فی ظلال اللیل الی المساجد بالنور التام یوم القیامة۔ رات کی تاریکی میں مساجد کی طرف چل کر آنے والوں کو قیامت کے دن کامل روشنی کی بشارت سنا دو)

ہمارے شیخ ابوالحسن کرخی فرمایا کرتے تھے کہ میرے نزدیک نماز با جماعت فرض کفایہ ہے۔ جس طرح مردوں کا غسل، ان کی تدفین اور ان کی نماز جنازہ فرض کفایہ ہے کہ جب کچھ لوگ اس کی ادائیگی کر لیں تو باقی ماندہ لوگوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ آیت نماز کے اندر ستر عورت کی فرضیت پر دلالت کرتی ہے۔ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابو یوسف، زفر، امام محمد اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ ستر عورت نماز میں فرض ہے۔ اگر کوئی شخص امکان کے باوجود اس کا تارک ہو گا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ کشف عورت کے ساتھ نماز جائز ہو جاتی ہے۔ تاہم وقت کے اندر اس کا اعادہ واجب ہو گا۔ ان دونوں حضرات کے نزدیک وقت کے اندر نماز کا اعادہ استحباب کے طور پر ہو گا۔

نماز میں ستر عورت کی فرضیت پر اس آیت کی کئی وجوہ سے دلالت ہو رہی ہے۔ ایک تو یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا (خُذُوا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ۔ ہر عبادت کے موقعہ پر اپنی زینت سے آراستہ رہو) اور اپنے حکم کو مسجد کے ساتھ معلق کر دیا تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس سے نماز کے لیے ستر عورت مراد ہے، اگر یہ بات نہ ہوتی تو مسجد کے ذکر کا کوئی فائدہ نہ ہوتا اس طرح مفہوم کے لحاظ سے عبارت یہ ہو گئی "خُذُوا زِيْنَتَكُمْ فِي الصَّلٰوةِ"

(نماز کے اندر اپنا لباس پہن لو) اگر لوگوں کی نظروں سے اس کا چھپانا مراد ہوتا تو خصوصیت کے ساتھ مسجد کا ذکر نہ کیا جاتا اس لیے کہ مسجد کی بہ نسبت بازاروں میں لوگ زیادہ ہوتے ہیں۔ مسجد کا ذکر کر کے یہ بتادیا کہ نماز کے اندر ستر عورت واجب ہے اس لیے کہ مسجد نماز کے لیے مخصوص ہوتی ہے۔ نیز جب اللہ تعالیٰ نے مسجد میں ستر عورت کو واجب کر دیا تو ظاہر آیت سے مسجد میں ادا کی جانے والی نماز میں ستر عورت واجب ہو گیا۔ جب ایسی نماز میں ستر عورت واجب ہو گیا تو دوسری جگہوں پر ادا کی جانے والی نمازوں میں بھی ستر عورت واجب ہو گیا۔ اس لیے کہ کسی نے مسجد میں ادا کی جانے والی اور غیر مسجد میں ادا کی جانے والی نمازوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے نیز لفظ مسجد اگر سجدہ کے مفہوم کی تعبیر ہو جائے تو اس کی گنجائش موجود ہے جس طرح یہ قول باری ہے (وَاَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلّٰہِ اور مساجد اللہ کے لئے ہیں) جب بات اس طرح ہے تو آیت سجدہ کرتے وقت ستر عورت کے لزوم کی مقتضی ہو گی جب سجدے میں ستر عورت لازم ہو گا تو نماز کے دوسرے ارکان میں بھی اس کا لزوم ہو جائے گا اس لیے کہ کسی نے بھی ان دونوں کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، ابراہیم، مجاہد، طاؤس اور زہری سے مروی ہے کہ مشرکین برہنہ ہو کر بیت اللہ کا طواف کرتے تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (خُذُوْا زِیْنَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ۔

نماز میں ستر کا حکم

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مشرکین برہنہ حالت میں بیت اللہ کا اس لیے طواف کرتے تھے کہ ان کے خیال میں کپڑے گناہوں کی وجہ سے گندے ہوتے تھے اس لیے وہ ان کپڑوں سے اپنے آپ کو آزاد کر لیتے تھے۔ ایک قول ہے کہ وہ تفاؤل کے طور پر اس طرح طواف کرتے تھے یعنی ان کے خیال میں جس طرح وہ کپڑوں سے آزاد ہو گئے تھے اسی طرح گناہوں سے بھی آزاد اور پاک ہو جاتے تھے۔ امام مالک کے مسلک کے حق میں استدلال کرنے والوں کا قول ہے کہ حضرات سلف نے جب آیت کے نزول کا سبب بیان کر دیا جو یہ تھا کہ مشرکین برہنہ حالت میں بیت اللہ کا طواف کرتے تھے، اس کی ممانعت میں آیت نازل ہوئی تو اب ضروری ہو گیا کہ آیت کا حکم صرف طواف بیت اللہ تک محدود رکھا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک بات اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ ہم اس اصول کے قائل ہیں کہ کسی سبب کے پس منظر میں آیت کا نزول آیت

کے حکم کو صرف اسی سبب تک محدود رکھنے کا موجب نہیں ہوتا اس لیے کہ ہمارے نزدیک حکم کا تعلق عموم لفظ کے ساتھ ہوتا ہے، سبب کے ساتھ نہیں۔ علاوہ ازیں اگر بات اس طرح ہوتی جس طرح استدلال کرنے والے نے بیان کی ہے تو بھی اس کا استدلال نماز میں ستر عورت کے وجوب کو مانع نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ جب طواف میں ستر عورت واجب قرار دیا جائے گا تو نماز کے اندر بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا اس لیے کہ کسی نے بھی ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اس بنا پر ستر عورت کا ترک نماز کی صحت کے لیے مانع نہیں ہونا چاہیے جس طرح اس کا ترک طواف کی صحت کے مانع نہیں ہے جس کے پس منظر میں آیت کا نزول ہوا تھا اگرچہ یہ طواف ناقص شمار کیا جائے گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت برہنہ حالت میں طواف اور نماز سب کے بطلان کا مقتضی ہے لیکن برہنہ حالت میں طواف کے جواز پر دلالت قائم ہو چکی ہے اگرچہ ساتھ ساتھ اس سے منع بھی کیا گیا ہے۔ جس طرح جسم پر کپڑوں کے ساتھ احرام کا جواز ہے اگرچہ اس سے روکا بھی گیا ہے لیکن دوسری طرف برہنہ حالت میں نماز کے جواز پر کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی ہے، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ نماز کے فرائض میں سے بعض کا ترک نماز کو فاسد کر دیتا ہے۔ مثلاً طہارت اور استقبال قبلہ وغیرہ۔

احرام نماز سے مضبوط ہے

احرام کے بعض فرائض کا ترک احرام کو فاسد نہیں کرتا اس لیے کہ اگر کوئی شخص وقت کے اندر احرام ترک کر دیتا ہے اور پھر احرام باندھ لیتا ہے تو اس کا احرام درست ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے ہمبستری کے دوران احرام باندھ لیتا ہے تو اس کا احرام واقع ہو جاتا ہے۔ اس طرح احرام اپنی بقا کے لحاظ سے نماز کی بہ نسبت زیادہ مضبوط ہوتا ہے اور طواف احرام کے موجبات میں سے ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ ستر عورت کا ترک احرام کو فاسد نہ کرے اور نہ ہی اس کے وقوع کے لیے مانع بن جائے۔

یہ آیت ہر مسجد کے لیے عام ہے

آیت میں ستر عورت کا حکم طواف تک محدود نہیں ہے بلکہ نماز بھی اس میں مراد ہے اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (خُذُوا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ) جبکہ طواف صرف

ایک مسجد یعنی مسجد حرام کے ساتھ مخصوص ہے اور کسی دوسری مسجد میں اس کی ادائیگی نہیں ہوتی ۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے آیت میں نماز مراد ہے جس کی ادائیگی ہر مسجد میں درست ہوتی ہے سنت کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہوتی ہے ۔

نماز میں ستر ضروری ہے

ابوالزناد نے اعرج سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یصلی احدکم فی ثوب واحد لیس علی فرجہ منہ شئی ۔ تم میں سے کوئی شخص ایک کپڑے میں نماز نہ پڑھے کہ اس کپڑے کا کوئی حصہ اس کی شرمگاہ پر نہ ہو) ۔

عورت کی نماز بغیر دوپٹہ کے قبول نہیں

محمد بن سیرین نے صفیہ بنت الحارث سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یقبل اللہ صلوٰۃ حائض الا بخمار ۔ اللہ تعالیٰ کسی بالغ عورت کی نماز دوپٹے کے بغیر قبول نہیں کرتا) آپ نے بالغ عورت کی ننگے سر نماز کی قبولیت کی اسی طرح نفی فرما دی جس طرح طہارت کے بغیر اس کی قبولیت کی نفی کر دی چنانچہ آپ کا ارشاد ہے (لا یقبل اللہ صلوٰۃ بغیر طہور ۔ اللہ تعالیٰ طہارت کے بغیر کوئی نماز قبول نہیں کرتا) اس سے ستر عورت کا نماز کے فرائض میں سے ہونا ثابت ہو گیا ۔ نیز سب کا اس پر اتفاق ہے کہ نماز میں ستر عورت کا حکم ہے ۔ اسی بنا پر ہمارے مخالف برہنہ حالت میں نماز پڑھ لینے کی صورت میں وقت کے اندر اس کے اعادے کا فتویٰ دیتے ہیں ۔ جب نمازی کو ستر عورت کا حکم دیا گیا اور کشف عورت سے منع کر دیا گیا تو اب ضروری ہو گیا کہ ستر عورت نماز کے فرائض میں داخل سمجھا جائے ۔ اس لیے کہ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ فرضیت کا حکم آیت سے ماخوذ ہے اور آیت میں نماز کے اندر ستر عورت مراد ہے ۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نہی فعل کے فساد کی مقتضی ہوتی ہے الا یہ کہ اس فعل کے جواز کی کوئی دلالت قائم ہو جائے ۔

ستر عورت کا کوئی بدل نہیں

اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ ستر عورت اگر نماز کے فرائض میں داخل ہوتا تو ضرورت

کے وقت اس کے بغیر نماز اسی صورت میں جائز ہوتی جب اس کا کوئی بدل اس کے قائم مقام ہو جاتا جس طرح تیمم وضو کے قائم مقام ہو جاتا ہے جب ضرورت کے وقت ایک برہنہ انسان کی نماز جائز ہو جاتی ہے اور ستر عورت کا کوئی بدل نہیں ہوتا تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ستر عورت نماز کے فرائض میں داخل نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ایک فضول سا اعتراض ہے۔ اس لیے کہ نماز میں قرأت فرض ہے لیکن ان پڑھ اور گونگے کی نماز کے جواز پر سب کا اتفاق ہے جبکہ قرأت کا کوئی بدل نہیں ہوتا۔ لیکن اس کے باوجود قرأت نماز کے فرائض سے خارج نہیں ہے۔ امام مالک کے مسلک کے حق میں استدلال کرنے والے ایک صاحب کا خیال ہے کہ اگر لباس نماز کے اعمال اور اس کے فرائض میں داخل ہوتا تو نماز کے لیے کپڑا پہنتے وقت نماز کی نیت ضروری ہوتی جس طرح ایک شخص تکبیر تحریمہ کے وقت یہ نیت کرتا ہے کہ یہ تحریمہ فلاں نماز کے لیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ایک واہیات اعتراض اور فاسد کلام ہے اس کلام کے نہ الفاظ درست ہیں اور نہ معنی۔ وہ اس لیے کہ کپڑا نہ تو نماز کے اعمال میں سے ہوتا ہے اور نہ ہی اس کے فرائض میں داخل ہوتا ہے لیکن ستر عورت نماز کی شرائط میں شامل ہے جن کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی۔ جس طرح قبلے کی طرف رخ کرنا اس کی شرائط میں داخل ہے۔ اب ظاہر ہے کہ استقبال قبلہ کے لیے کسی نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح طہارت نماز کی ایک شرط ہے اور ہمارے نزدیک اس میں بھی نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح قدرت رکھنے والے شخص کے لیے نماز کے افتتاح کی حالت میں قیام نماز کے فرائض میں شامل ہے لیکن اس قیام کے لیے نیت ضروری نہیں ہوتی۔ اسی طرح افتتاح صلوٰۃ کے بعد قیام، قرأت، رکوع اور سجود سب نماز کے فرائض میں داخل ہیں لیکن ان میں سے کسی فرض کے لیے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ افتتاح صلوٰۃ کے بعد درج بالا امور کے لیے تجدید نیّت کی اس لیے ضرورت نہیں پڑتی کہ نماز کی نیت کافی ہو جاتی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اسی طرح نماز کی نیت ستر عورت کی نیت کے لیے کافی ہو جائے گی۔ قول باری (خُذُوا زِیْنَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ مسجد میں جانے کے لیے صاف ستھرا کپڑا پہن لینا جو زینت کا باعث بن جائے، مستحب ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے جمعہ اور عیدین میں صاف ستھرے کپڑے پہننے کی ترغیب دی ہے جس طرح آپ نے جمعہ اور عیدین میں غسل کرنے اور خوشبو لگانے کا حکم دیا ہے۔

کھانے پینے میں اسراف کی ممانعت

قول باری ہے (وَکُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا۔ اور کھاؤ پیو اور حد سے تجاوز نہ کرو) ظاہر آیت اسراف یعنی فضول خرچی کے بغیر کھانے پینے کے ایجاب کا مقتضی ہے لیکن بعض احوال میں اس حکم سے اباحت مراد ہوتی ہے اور بعض میں ایجاب۔ اگر کھانا پینا چھوڑ دینے کی بنا پر ایک شخص کو بایں معنی ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ پیدا ہو جائے کہ اس کی جان چلی جائے یا کوئی عضو بیکار ہو جائے یا کمزوری کی بنا پر اپنے فرائض ادا کرنے سے قاصر ہو جائے تو ان تمام حالتوں میں اس کے لیے اتنا کھانا پینا واجب ہوگا جس سے اس ضرر کے لاحق ہونے کا خطرہ ٹل جائے۔ اگر کھانا پینا چھوڑنے کی بنا پر کسی ضرر کے لاحق ہونے کا خطرہ نہ ہو تو اس حالت میں کھانا پینا مباح ہوگا۔

خورد و نوش میں حدِ اعتدال

ظاہر آیت تمام ماکولات کے کھانے اور تمام مشروبات کے پینے کے جواز کا مقتضی ہے۔ بشرطیکہ اس میں اسراف نہ ہو نیز ان میں سے کسی چیز کی ممانعت کی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اکل و شرب کا اطلاق عدم اسراف کی شرط پر کیا ہے۔ اسراف حدِ استواء سے تجاوز کو جانے کا نام ہے۔ یہ بعض دفعہ حلال سے حرام کی طرف بڑھ جانے کی صورت میں ہوتا ہے اور بعض دفعہ اخراجات میں حد سے تجاوز کر جانے کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس صورت میں ایسا شخص اس قولِ باری کے ذیل میں آجاتا ہے (اِنَّ الْمُبَذِّرِیْنَ کَانُوْٓا اِخْوَانَ الشَّیٰطِیْنِ۔ تبذیر کرنے والے شیطانوں کے بھائی بند ہیں) اسراف اور اس کی ضد اقتار یعنی ضرورت سے کم خرچ کرنا اور تنگی اختیار کرنا دونوں قابلِ مذمت باتیں ہیں۔ اور استواء میانہ روی کا نام ہے۔ اسی بناء پر یہ قول ہے کہ "اللہ کا دین کوتاہی کرنے والے اور غلو کرنے والے کے وسط میں ہے" اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَالَّذِیْنَ اِذَآ اَنْفَقُوْا لَمْ یُسْرِفُوْا وَلَمْ یَقْتُرُوْا وَکَانَ بَیْنَ ذٰلِکَ قَوَامًا۔ اور وہ لوگ جب خرچ کرنے لگتے ہیں تو نہ فضول خرچی کرتے ہیں اور نہ تنگی کرتے ہیں اور اس کے درمیان ان کا خرچ اعتدال پر رہتا ہے) اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو ارشاد فرمایا (وَلَا تَجْعَلْ یَدَکَ مَغْلُوْلَۃً اِلٰی عُنُقِکَ وَلَا تَبْسُطْھَا کُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوْمًا مَّحْسُوْرًا۔ اپنے ہاتھ کو اپنی گردن سے بندھا ہوا نہ رکھو اور نہ ہی اسے پوری طرح پھیلا دو کہ پھر

تم ملامت زدہ اور تہی دست ہو کر بیٹھ جاؤ) بعض دفعہ کھانے میں اس طرح اسراف ہوتا ہے کہ ایک انسان اپنی حاجت سے زائد کھا لیتا ہے جس کی وجہ سے اسے ضرر اور تکلیف لاحق ہو جاتی ہے آیت کی رُو سے اس طرح کھانے کی بھی ممانعت ہے اور اس طرح کھانا حلال نہیں ہے۔

زینت اور طیّبات کا حکم

قول باری ہے (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ۔ اے محمدؐ! ان سے کہو کس نے اللہ کی اس زینت کو حرام کر دیا جسے اللہ نے اپنے بندوں کے لیے نکالا تھا اور کس نے خدا کی بخشی ہوئی پاک چیزیں ممنوع کر دیں؟) حسن اور قتادہ سے مروی ہے کہ عرب کے لوگ بحیرہ اور سائبہ (ان جانوروں کی تفصیل سورۂ انعام میں گزر چکی ہے) وغیرہ جانوروں کو اپنے اوپر حرام کر لیتے تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ سدّی کا قول ہے کہ عرب کے لوگ حالتِ احرام میں گھی اور دوسرے روغنیات کے استعمال کو حرام سمجھتے تھے اللہ تعالیٰ نے ان کے اس قول کی تردید میں یہ آیت نازل فرمائی۔ اس آیت میں اباحت کے اس حکم کی تاکید ہے جو سابقہ آیت (خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ) میں گزر چکا ہے۔ قول باری (وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ) کی تفسیر میں دو وجوہ بیان کیے گئے ہیں۔ اوّل اس میں وہ تمام ماکولات و مشروبات شامل ہیں جو انسان کو پسند آئیں اور اس کی لذت کام و دہن کا ذریعہ بنیں۔ اس طرح یہ قولِ باری تمام ماکولات اور مشروبات کی اباحت کا مقتضی ہو گا ان سے صرف وہی چیزیں خارج ہوں گی جن کی تحریم کی دلالت قائم ہو چکی ہو۔ دوم ان سے رزقِ حلال مراد ہے۔

قولِ باری ہے (قُلْ هِيَ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَّوْمَ الْقِيٰمَةِ۔ کہو یہ ساری چیزیں دنیا کی زندگی میں بھی ایمان لانے والوں کے لیے ہیں اور قیامت کے روز تو خالصتہً انھیں کے لیے ہوں گی) یعنی اللہ تعالیٰ نے اہلِ ایمان کے لیے ان چیزوں کو مباح کر دیا ہے اور قیامت کے دن یہ چیزیں انھیں تکدر و تنغص کی تمام آلائشوں سے پاک صاف ملیں گی۔ ایک قول یہ ہے کہ قیامت کے دن یہ چیزیں خالصتہً ان ہی کے لیے ہوں گے مشرکین کو ان میں سے کوئی چیز نہیں ملے گی۔

فواحش سے مراد

قول باری ہے (قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْاِثْمَ

وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ۔ اے محمدؐ، ان سے کہو کہ میرے رب نے جو چیزیں حرام کی ہیں وہ تو یہ ہیں: بے شرمی کے کام خواہ کھلے ہوں یا چھپے اور گناہ اور حق کے خلاف زیادتی) مجاہد کا قول ہے کہ فواحش سے زنا مراد ہے یہ سِرّی فواحش ہے اور برہنہ حالت میں طواف کرنا جہری فواحش ہے۔ ایک قول ہے کہ بے شرمی کے تمام کام فواحش ہیں۔ شروع میں اجمالاً ان کا ذکر کیا پھر ان کی مختلف صورتوں کی تفصیل بیان کر دی اور یہ فرمایا کہ گناہ، حق کے خلاف زیادتی اور اللہ کے ساتھ کسی اور کو شریک ٹھہرانا فواحش کی صورتیں ہیں۔ یعنی لوگوں پر ناحق اور بزورِ قوت غلبہ جمانے اور بالادستی قائم کرنے کا نام ہے۔ قولِ باری (وَالْاِثْمَ) کا ذکر شراب اور جوئے کے سلسلے میں ایک اور مقام پر بھی کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَا اِثْمٌ كَبِيْرٌ۔ لوگ آپ سے شراب اور جوئے کے بارے میں پوچھتے ہیں کہہ دو کہ ان دونوں چیزوں میں بھاری گناہ ہے) شراب اور جوئے کو گناہ کی صفت سے موصوف کرنا شراب اور جوئے کی تحریم کا مقتضی ہے۔

دُعا کا طریقہ

قولِ باری ہے (وَادْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً۔ اپنے رب کو پکارو گڑگڑاتے ہوئے اور چپکے چپکے) آیت میں چپکے چپکے رب کو پکارنے کا حکم ہے۔ حسن کا قول ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تمہیں اس بات کی تعلیم دی ہے کہ تم اپنے رب کو کس طرح پکارو۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے ایک عبدِ صالح کا ذکر فرمایا جس کی پکار کو اس نے پسند فرمایا تھا چنانچہ ارشاد ہے (اِذْ نَادٰى رَبَّهٗ نِدَآءً خَفِيًّا۔ جب کہ اس نے اپنے رب کو چپکے چپکے پکارا) یعنی حضرت زکریا علیہ السلام عبداللہ بن المبارک نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ لوگ یعنی صحابۂ کرام بڑی عاجزی اور نیازمندی کے ساتھ دعائیں مانگا کرتے تھے اور صرف سرگوشی کی آواز سنائی دیتی تھی۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے۔ آپؐ نے کچھ لوگوں کو بلند آواز سے دعائیں مانگتے ہوئے سنا۔ آپ نے ان سے فرمایا (یاایھا الناس انکم لاتدعون اصم ولا غائبا۔ لوگو، تم کسی ایسی ذات کو نہیں پکار رہے ہو جو بہری یا غائب ہے) یعنی تمہیں بلند آواز سے دُعا مانگنے کی ضرورت نہیں ہے۔ حضرت سعدؓ بن مالک نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (خیر الذکر الخفی وخیر الرزق ما یکفی۔ بہترین ذکر ذکرِ خفی ہے اور بہترین رزق وہ ہے جو کفایت کرتا ہو) بکر بن خنیس نے ضرار

سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (عمل البر کلّہٗ نصف العبادۃ والدعاء نصف العبادۃ۔ نیکیوں کے تمام کام آدھی عبادت ہیں اور تنہا دعا آدھی عبادت ہے)

دعا کی ہیئت

سالم نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب دعا کے لیے ہاتھ اٹھاتے تو ہاتھ نیچے کرنے سے پہلے انھیں ضرور اپنے چہرہ مبارک پر پھیر لیتے تھے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت میں نیز مذکورہ بالا آثار و روایات میں جو کچھ ذکر ہوا وہ اس بات کی دلیل ہے کہ دعاء میں اخفا اس کے اظہار سے افضل ہے۔ اس لیے کہ خفیہ کے معنی سر یعنی پوشیدگی کے ہیں۔ یہ بات حضرت ابن عباسؓ اور حسن بصری سے مروی ہے۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کی قرأت کے بعد آہستہ آواز میں آمین کہنا آمین بالجہر سے افضل ہے۔ اس لیے کہ آمین دعا ہے۔ اس پر وہ بات دلالت کرتی ہے جو قول باری (قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا۔ تم دونوں کی دعا قبول کرلی گئی) کی تاویل میں کہی گئی ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام دعا کر رہے تھے اور حضرت ہارون علیہ السلام آمین کہتے جاتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے دونوں کو دعا کرنے والوں کے نام سے موسوم کیا۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ چپکے چپکے دعا مانگنا اس لیے افضل ہے کہ اس میں ریاکاری کا کوئی شائبہ نہیں ہوتا۔ تضرع کے معنی کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ مختلف جہات میں جھکاؤ کا نام ہے۔ جب کوئی شخص اپنی دو انگلیوں کو خوف یا ذلت کی بنا پر دائیں بائیں جھکائے تو کہا جاتا ہے۔ ضرع الرجل ضرعًا۔ اسی سے بکری کے تھن کو ضرع کہتے ہیں اس لیے کہ دودھ کا جھکاؤ تھن کی طرف ہوتا ہے۔ مشابہت کو مضارعت کہتے ہیں۔ اس لیے کہ اس میں ایک چیز اپنی مشابہ چیز کی طرف جھکتی اور مائل ہوتی ہے۔ جس طرح مقاربت میں ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ جب دعا مانگتے تو انگشت شہادت کے ساتھ اشارہ بھی کرتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یوم عرفہ کی شام کے وقت ہاتھ بلند کر کے دعا مانگتے ہوئے دیکھا گیا تھا حتیٰ کہ آپ کے بغلوں کے اندرونی حصے نظر آرہے تھے۔ حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو استسقاء یعنی بارش کی دعا مانگتے ہوئے دیکھا تھا آپ نے اپنے دونوں ہاتھ پھیلا رکھے تھے

یعنی کہ میں نے آپ کے بغلوں کی سفیدی دیکھ لی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا کے لیے ہاتھ اٹھانے اور انگشت شہادت سے اشارہ کرنے کی جو روایت منقول ہے وہ تضرع کے بارے میں ان حضرات کے قول کی صحت کی دلیل ہے کہ جنھوں نے اس کے معنی انگلیوں کو دائیں بائیں پھیرنا بیان کیے ہیں۔

قول باری ہے (وَوٰعَدْنَا مُوْسٰى ثَلٰثِيْنَ لَيْلَةً وَّاَتْمَمْنٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيْقَاتُ رَبِّهٖٓ اَرْبَعِيْنَ لَيْلَةً۔ ہم نے موسیٰ کو تیس شب و روز کے لیے (کوہ سینا پر) طلب کیا اور بعد میں دس دن کا اور اضافہ کر دیا۔ اس طرح اس کے رب کی مقرر کردہ مدت پورے چالیس دن ہو گئی) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے (فَتَمَّ مِيْقَاتُ رَبِّهٖٓ اَرْبَعِيْنَ لَيْلَةً) اس لیے فرمایا کہ جب یہ ارشاد ہوا کہ (ثَلٰثِيْنَ لَيْلَةً وَّاَتْمَمْنٰهَا بِعَشْرٍ) تو سننے والوں کے لیے اس وہم کی گنجائش پیدا ہو گئی تھی کہ شاید پہلے بیس راتیں تھیں اور پھر اس تعداد میں دس کا اضافہ ہوا اور اس طرح تیس راتیں ہو گئیں اللہ تعالیٰ نے اس وہم اور گنجائش کو زائل کر دیا اور یہ بتا دیا کہ اس نے تیس راتوں میں مزید دس راتوں کا اضافہ کر کے چالیس کی تعداد پوری کر دی۔

التجائے موسیٰ

قول باری ہے (قَالَ رَبِّ اَرِنِيْٓ اَنْظُرْ اِلَيْكَ۔ موسیٰؑ نے التجا کی کہ اے میرے رب! مجھے یارائے نظر دے کہ میں تجھے دیکھوں) ایک قول ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے رؤیت باری کی اس وجہ سے التجا کی تھی کہ اپنی قوم کے اس مطالبہ کا انھیں جواب دے سکیں کہ "ہم تمھاری بات پر اس وقت تک یقین نہیں کریں گے جب تک ہم اللہ کو کھلم کھلا نہ دیکھ لیں"۔ اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (اَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَآءُ مِنَّا۔ کیا آپ اس قصور میں ہم سب کو ہلاک کر دیں گے جس کا ارتکاب ہم میں سے چند نادانوں نے کیا تھا) ایک قول ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اس رویت کی التجا کی تھی جو علم ضرورت کہلاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان پر واضح کر دیا کہ دنیا میں یہ رویت ہو نہیں سکتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے رویت باری کی التجا کیوں جائز ہو گئی جبکہ اللہ جلّ شانہٗ کی ذات کی رؤیت کا کوئی جواز نہیں ہے پھر آیا اس بنا پر اللہ تعالیٰ سے ایسی چیز کی التجا بھی درست ہو گی جس کا اس کی ذات کے لیے کوئی جواز نہیں مثلاً ظلم کی التجا۔ اس کے

جواب میں کہا جائے گا کہ ظلم کے فعل کے متعلق کوئی شبہ نہیں کہ وہ نقص کی صفت ہے اور قابل مذمت ہے اس لیے اس قسم کے فعل کی اس سے التجا اور درخواست جائز نہیں ہوگی۔ تاہم وہ چیز اس کے مشابہ نہیں جس میں شبہ موجود ہوا در جس کا حکم دلالت کے بغیر معلوم نہ ہوتا ہو۔ یہ اعتراض اس صورت میں ہوگا جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ایسی رویت کی التجا کی تھی جو کسی شبہ یعنی صورت اور شکل کے بغیر ہوتی جیسا کہ حسن بصری، ربیع بن انس اور سدی سے مروی ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے اس رؤیت کی التجا کی تھی جسے علم ضرورت کے نام سے پکارا جاتا ہے یا اپنی قوم کے بیسے جواب معلوم کرنے کی غرض سے کی تھی تو اس صورت میں یہ اعتراض ساقط ہو جاتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرف سے توبہ کا اظہار اس لیے ہوا تھا کہ آپ نے رب سے اجازت حاصل کیے بغیر رؤیت باری کی التجا اور درخواست کر دی تھی۔ یہ بھی احتمال ہے کہ توبہ کا ذکر تسبیح کے طور پر ہوا ہے جیسا کہ اہل اسلام کی عادت ہے کہ جب نشانیوں کی صورت میں ایسے دلائل ظاہر ہو جائیں جو اللہ کی عظمت اور اس کی شان کی بلندی کی نشاندہی کرتے ہوں تو اس وقت اہل ایمان توبہ کے ذریعے اس کی تسبیح بیان کرتے ہیں۔

قول باری ہے (فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّخَرَّ مُوْسٰى صَعِقًا۔ پھر جب اس کے رب نے پہاڑ پر تجلی کی تو اسے ریزہ ریزہ کر دیا اور موسیٰ غش کھا کر گر پڑے) تجلی کی دو صورتیں ہوتی ہیں، رویت کی شکل میں ظہور یا دلالت کی شکل میں ظہور۔ اللہ تعالیٰ کی ذات کی رویت تو امر محال ہے اس لیے آیت میں مذکور تجلی کو ان نشانیوں کے ظہور پر محمول کیا جائے گا جو اللہ تعالیٰ نے پہاڑ پر موجود لوگوں کے سامنے قائم کی تھیں۔ ایک قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ملکوت کی ایسی جلوہ نمائی کی جس کی تاب نہ لا کر پہاڑ ریزہ ریزہ ہو گیا۔ اس لیے کہ حکم الٰہی میں یہ بات لکھی ہوئی ہے کہ ملکوت سماوی میں سے اگر کوئی چیز ظاہر ہو جائے تو دنیا اس کے سامنے ٹھہر نہیں سکتی۔ جس طرح مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چھنگلیا یعنی سب سے چھوٹی انگلی کی مقدار عرش کا حصہ ظاہر کر دیا تھا۔

قول باری ہے (وَاْمُرْ قَوْمَكَ يَاْخُذُوْا بِاَحْسَنِهَا اور اپنی قوم کو حکم دو کہ ان کے بہتر مفہوم کی پیروی کریں) ایک قول ہے کہ ان کی لکھی ہوئی باتوں میں سے بہترین پر عمل کریں یعنی فرائض اور نوافل پر، مباحات پر نہیں۔ اس لیے کہ مباح پر عمل کی صورت میں ایک شخص نہ کسی تعریف کا مستحق ہے اور نہ کسی ثواب کا۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (فَبَشِّرْ عِبَادِ الَّذِيْنَ يَسْتَمِعُوْنَ

الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُوْنَ اَحْسَنَهٗ - پس بشارت دے دو میرے ان بندوں کو جو بات غور سے سنتے ہیں اور اس کے بہترین مفہوم کی پیروی کرتے ہیں) بعض اہل علم کا قول ہے کہ (اَحْسَنَهَا) سے ناسخ مراد ہے منسوخ مراد نہیں ہے اس لیے کہ منسوخ پر عمل سے روک دیا جاتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ بات جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ منسوخ وہ حکم ہوتا ہے جس پر عمل سے روک دیا جاتا ہے اور ایسے حکم پر عمل کرنا قبیح ہوتا ہے اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حسن وہ ہے جو قبیح سے احسن ہوتا ہے۔

متکبر لوگ حق سے محروم ہیں

قول باری ہے (سَاَصْرِفُ عَنْ اٰیٰتِیَ الَّذِیْنَ یَتَکَبَّرُوْنَ فِی الْاَرْضِ بِغَیْرِ الْحَقِّ۔ میں اپنی نشانیوں سے ان لوگوں کی نگاہیں پھیر دوں گا جو بغیر کسی حق کے زمین میں بڑے بنتے ہیں) ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں۔ میرے عز وشرف کی وہ نشانیاں جو دلالت کے ذریعے معلوم کی جاتی ہیں اور ان کا علم دنیا اور آخرت دونوں میں ترقی درجات کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ انھیں میری آیات کی راہ میں رکاوٹ پیدا کرنے سے روک دیا جائے گا یعنی یہ لوگ ان آیات کو جھٹلا نہیں سکیں گے اور نہ ہی لوگوں کے سامنے انھیں ظاہر ہونے سے روک سکیں گے۔ آیت کا یہ مفہوم لینا درست نہیں کہ میں انھیں ان آیات پر ایمان لانے سے روک دوں گا۔ اس لیے کہ یہ بات نہیں ہو سکتی کہ اللہ تعالیٰ انھیں ایمان لانے کا حکم دے اور پھر انھیں اس سے روک بھی دے۔ ایسا اقدام تو نادانی اور رذالت کی نشاندہی کرتا ہے جس سے اللہ کی ذات مبرا اور پاک ہے۔

عجلت اور سرعت کا فرق

قول باری ہے (اَعَجِلْتُمْ اَمْرَ رَبِّکُمْ۔ کیا تم سے اتنا صبر نہ ہو سکا کہ اپنے رب کے حکم کا انتظار کر لیتے) عجلت کسی کام کو اس کے وقت سے پہلے کر لینے کا نام ہے جب کہ سرعت کام کو اس کے اول وقت میں کر لینے کو کہتے ہیں۔ اس لیے عجلت قابل مذمت چیز بن گئی۔ بعض دفعہ وقت کے اندر ایک کام کی انجام دہی میں جلد بازی دکھائی جاتی ہے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ سردیوں میں ظہر کی نماز تعجیل کے ساتھ ادا کرتے تھے اور گرمیوں میں اسے ٹھنڈا کر کے پڑھتے تھے

قول باری ہے (وَاَخَذَ بِرَاْسِ اَخِیْہِ یَجُرُّہٗ اِلَیْہِ۔ اور اپنے بھائی (ہارون) کے سر کے بال پکڑ کر اسے کھینچا) حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ناراضی کے اظہار کے طور پر ایسا کیا تھا۔ تذلیل اور اہانت کے طور پر یہ نہیں کیا تھا۔ نیز ایسے اقدامات کی حیثیتیں عادات اور رسم و رواج کی بنا پر مختلف زمانوں میں مختلف ہوتی ہیں۔ ہو سکتا ہے سر کے بال پکڑ کر کھینچنا اس زمانے میں تذلیل اور اہانت کی بنا پر نہ ہوتا ہو اور نہ ہی کوئی اسے اہانت سمجھتا ہو۔ ایک قول ہے کہ اس کی حیثیت وہی ہے جس طرح کوئی شخص غصے میں آ کر اپنی داڑھی کے بالوں کو مٹھی میں لے لیتا ہے یا اپنے ہونٹ یا انگوٹھا چبانے لگ جاتا ہے۔

خَلْف کون ہے؟

قول باری ہے (فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِھِمْ خَلْفٌ۔ پھر اگلی نسلوں کے بعد ناخلف لوگ ان کے جانشین ہوئے) ایک قول کے مطابق لفظ خَلْف میں لام کلمہ ساکن ہوتا ہے۔ اس صورت میں اس کا اکثر استعمال مذمت کے معنوں میں ہوتا ہے۔ لبید کا مصرعہ ہے۔

ع وبقیتُ فی خَلْف کجلد الاجرب

میں ایسے ناخلف لوگوں میں رہ گیا جو خارشی اونٹ کی کھال کی طرح تھے۔

بعض دفعہ یہ لفظ لام کلمہ کے سکون کے ساتھ مدح کے لیے بھی آتا ہے۔ حضرت حسانؓ کا شعر ہے:

لنا القدم العلیا الیک وخلفنا لاولنا فی طاعۃ اللہِ تابع

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے شاعر کہتے ہیں کہ آپ کی طرف آنے میں ہمیں اولیت حاصل ہے اور اللہ کی فرمانبرداری کے سلسلے میں ہمارے جانشین اس شخص کے پیچھے ہیں جو ہم میں سب سے اوّل ہے۔

قول باری ہے (یَاْخُذُوْنَ عَرَضَ ھٰذَا الْاَدْنٰی۔ اس دنیائے دنی کے فائدے سمیٹتے ہیں) ایک قول کے مطابق عرض اس چیز کا نام ہے جس کی بقا بہت کم عرصے کے لیے ہو۔ کہا جاتا ہے۔ عرض ھذا الامر عرضا" (یہ معاملہ عارضی ثابت ہوا ہے) عارض کا لفظ لازم کی ضد ہے۔ قول باری ہے (ھٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا۔ یہ بادل ہے جو ہم پر بارش برسائے گا) عارض سے مراد بادل ہے اس لیے کہ وہ تھوڑے عرصے کے لیے رہتا ہے۔

قول باری ہے (عَرَضَ ھٰذَا الْاَدْنٰی) کے متعلق ایک قول ہے کہ اس سے مراد فیصلوں میں

رشوت خوری ہے۔

قول باری ہے (وَاِنْ یَّاْتِہِمْ عَرَضٌ مِّثْلُہٗ یَاْخُذُوْہُ۔ اور اگر وہی متاعِ دنیا پھر سامنے آتی ہے تو پھر لپک کر اسے لے لیتے ہیں) مجاہد، قتادہ اور سدّی کا قول ہے کہ اس سے وہ لوگ مراد ہیں جو اپنے گناہوں پر اصرار کرتے ہیں۔ حسن کا قول ہے کہ اس کے معنی ہیں: "کوئی چیز انھیں سیر نہیں کرتی"۔

عہدِ الست

قول باری ہے (وَاِذْ اَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنِیْٓ اٰدَمَ مِنْ ظُہُوْرِہِمْ ذُرِّیَّتَہُمْ وَاَشْہَدَہُمْ عَلٰٓی اَنْفُسِہِمْ اور اے نبیؐ! لوگوں کو یاد دلاؤ وہ وقت جبکہ تمھارے رب نے بنی آدم کی پشتوں سے ان کی نسل کو نکالا تھا اور انھیں خود ان کے اوپر گواہ بنایا تھا) ایک قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بنی آدم کی پشتوں کو ایک ایک قرن یعنی دور کے لحاظ سے نکالا تھا اور انھیں خود ان کے اوپر اس فطری میلان کے بارے میں گواہ بنایا تھا جو اس نے ان کی عقول اور ان کی فطرت میں پیدا کر دیا تھا تاکہ یہی فطری میلان اللہ کی ربوبیت کے اقرار کا مقتضی بن جائے، اس طرح ان سب کو یکجا کر کے ان سے یہ سوال پوچھا تھا "کیا میں تمھارا رب نہیں ہوں؟ سب نے جواباً کہا تھا "ضرور آپ ہی ہمارے رب ہیں"۔ ایک قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے اپنی ربوبیت کے متعلق جو سوال کیا تھا وہ بعض انبیاء کی زبانی کیا گیا تھا۔

قول باری ہے (وَلَقَدْ ذَرَاْنَا لِجَہَنَّمَ کَثِیْرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ۔ اور یہ حقیقت ہے کہ بہت سے جن و انسان ایسے ہیں جن کو ہم نے جہنّم ہی کے لیے پیدا کیا ہے) لفظ جہنّم پر داخل حرف لام کو لامِ عاقبت کہتے ہیں۔ جس طرح یہ قولِ باری ہے (فَالْتَقَطَہٗٓ اٰلُ فِرْعَوْنَ لِیَکُوْنَ لَہُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا۔ آلِ فرعون نے اسے اٹھا لیا تاکہ وہ ان کا دشمن اور ان کے غم کا سبب بن جائے) فرعون کے آل نے اس مقصد کے لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو نہیں اٹھایا تھا لیکن جب انجام کار کے طور پر یہی صورت سامنے آئی تھی تو اللہ تعالیٰ نے آلِ فرعون کے بارے میں اس کا اطلاق کر دیا۔ شاعر کا مصرعہ بھی یہی مفہوم ادا کرتا ہے۔

ع لِدُوْا لِلْمَوْتِ وَابْنُوْا لِلْخَرَابِ۔ موت کے لیے پیدا کرو اور تخریب کے لیے تعمیر کرو۔ یہ شعر بھی ہے۔

۵ وأمّ سماك فلا تجزعى   فللموت ماغذت الوالدة

اے ام سماک! آنسو نہ بہا اور آہ و بکا نہ کر اس لیے کہ ماں اپنے بچوں کی پرورش موت کے لیے کرتی ہے۔

کائنات پر دعوتِ فکر

قول باری ہے (اَوَ لَمۡ یَنۡظُرُوۡا فِیۡ مَلَکُوۡتِ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ وَمَا خَلَقَ اللّٰہُ مِنۡ شَیۡءٍ۔ کیا ان لوگوں نے آسمان وزمین کے انتظام پر کبھی غور نہیں کیا اور کسی چیز کو بھی جو خدا نے پیدا کی ہے آنکھیں کھول کر نہیں دیکھا) آیت میں لوگوں کو اللہ تعالیٰ کی تخلیق کائنات، اس کی کاریگری اور حسن انتظام پر غور کرنے، اس کی ذات پر استدلال کرنے اور اس معاملے پر تدبّر وتفکر سے کام لینے پر ابھارا گیا ہے اس لیے کہ یہ تمام باتیں اللہ کی ذات، اس کی حکمت، اس کی مہارت اور اس کے عدل پر دلالت کرتی ہے۔ آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ اس کی پیدا کی ہوئی تمام چیزوں میں اس کی ذات کی نشاندہی موجود ہے اور یہ تمام چیزیں اس کی ذات کی طرف انسانوں کے فہم وشعور کو دعوتِ فکر دیتی ہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو متنبہ کیا ہے کہ اگر لوگوں نے کائنات پر غور وفکر کے ذریعے اس کی ذات کی معرفت میں کوتاہی کی حتّٰی کہ موت کا وقت آگیا اور اللہ کی ذات اور اس کی وحدانیت کی معرفت پر کائنات سے استدلال کا موقعہ ہاتھ سے نکل گیا تو یہ موقعہ پھر کبھی ہاتھ نہیں آئے گا۔ اسی بنا پر ارشاد ہوا (وَاَنۡ عَسٰۤی اَنۡ یَّکُوۡنَ قَدِ اقۡتَرَبَ اَجَلُهُمۡ فَبِاَیِّ حَدِیۡثٍۭ بَعۡدَهٗ یُؤۡمِنُوۡنَ۔ اور کیا یہ بھی انھوں نے نہیں سوچا کہ شاید ان کی مہلتِ زندگی پوری ہونے کا وقت قریب آلگا ہو، پھر آخر پیغمبر کی اس تنبیہ کے بعد اور کون سی بات ایسی ہوسکتی ہے جس پر یہ ایمان لائیں؟)

قیامت کب آئے گی؟

قول باری ہے (یَسۡـَٔلُوۡنَكَ عَنِ السَّاعَةِ اَیَّانَ مُرۡسٰهَا۔ یہ لوگ تم سے پوچھتے ہیں کہ آخر وہ قیامت کی گھڑی کب نازل ہوگی؟) تا آخر آیت۔ قتادہ اور سدّی کا قول ہے کہ (مُرۡسٰهَا) کے معنی قیام قیامت ہے۔ "ایان" متی کے معنوں میں ہے۔ اس سوال میں اس وقت کے بارے میں دریافت کیا گیا تھا جو قیامت کے وقوع پذیر ہونے کے لیے ظرف بننے والا تھا۔ اللہ تعالیٰ

نے انھیں قیامت کے وقت کے متعلق کوئی بات نہیں بتائی تاکہ اس کے بندے قیامت کے وقت سے ہمیشہ ڈرتے رہیں اور یہ بات طاعت کی طرف زیادہ راغب کر دے اور معصیت سے انھیں زیادہ باز رکھے۔ مرسی کسی بھاری چیز کی جائے استقرار کو کہتے ہیں۔ اسی سے 'الجبال المراسیات' ہے یعنی گڑے ہوئے مضبوط پہاڑ۔ جب کشتی بندرگاہ پر لنگرانداز ہو جائے تو کہا جاتا ہے "رست السفینۃ" جب کوئی شخص اسے لنگرانداز کر لے تو کہا جاتا ہے "ارساھا غیرھا"۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یہود کے ایک گروہ نے قیامت کے متعلق سوال کیا تھا۔ حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ قریش نے یہ سوال کیا تھا۔

قول باری ہے (لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً۔ وہ تم پر اچانک آجائے گی) قتادہ کا قول ہے کہ 'بغتۃ' کے معنی 'غفلۃ' کے ہیں۔ یہ شدید ترین صورت ہے۔

قول باری ہے (ثَقُلَتْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ۔ آسمانوں اور زمین میں وہ بڑا سخت وقت ہوگا) سدی اور دیگر حضرات نے کہا ہے کہ اس وقت کا علم آسمانوں اور زمین والوں پر بڑا بھاری ہوگا وہ اس کے ادراک کی طاقت نہیں رکھتے، حسن کا قول ہے قیامت کی کیفیت کا بیان اہل زمین و آسمان کے لیے بڑا سخت ہوگا اس لیے کہ اس گھڑی ستارے بکھر جائیں گے آسمانوں کے روشن اجرام بے نور ہو جائیں گے اور پہاڑ اپنی جگہ چھوڑ دیں گے اور اڑتے پھریں گے۔ قتادہ کا قول ہے کہ قیامت کی گھڑی آسمانوں پر بڑی سخت ہوگی اور اس کی شدت کی بنا پر آسمان اس کی برداشت کی طاقت نہیں رکھیں گے۔

قول باری ہے (يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا۔ یہ لوگ اس کے متعلق تم سے اس طرح پوچھتے ہیں گویا کہ تم اس کی کھوج میں لگے ہوئے ہو) مجاہد، ضحاک اور معمر کے قول کے مطابق "گویا تمھیں اس کا علم ہے" حضرت ابن عباسؓ، حسن، قتادہ اور سدّی کا قول ہے کہ آیت کی عبارت میں تقدیم و تاخیر ہے۔ اصل ترتیب یہ ہوگی يَسْأَلُونَكَ عَنْهَا كَأَنَّكَ حَفِيٌّ بِهِمْ۔ یہ لوگ تم سے قیامت کے متعلق اس طرح پوچھتے ہیں گویا تم ان کے ساتھ کوئی نیکی کر کے مہربانی کرنا چاہتے ہو۔ اسی معنی میں یہ قول باری ہے (إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا۔ یقیناً وہ مجھ پر بہت مہربان ہے) ایک قول ہے کہ حفا کے اصل معنی کسی معاملے کے پیچھے پڑ جانے اور اس کی کھوج میں لگ جانے کے ہیں۔ جب کوئی شخص کسی کی کھوج میں لگ جائے تو کہا جاتا ہے "احفی فلان فلانا"۔ اسی طرح جب کوئی شخص مسلسل سوال کرتا ہے تو کہا جاتا ہے "احفی السؤال" اسی سے ہے "احفی

الشارب" (فلاں شخص نے اپنی مونچھیں پوری طرح صاف کردیں) اسی سے لفظ الحفا ہے جس کے معنی مسلسل ننگے پاؤں چلنے کی بنا پر قدموں کا چھل جانا ہے۔ حفی اس شخص کو کہا جاتا ہے جو تمھارے ساتھ نیکی کر کے تم پر مہربانی کرتا ہے۔ مہربانی کی وجہ یہ ہے کہ وہ تمھارے ساتھ نیکی کرنے کے درپے ہوتا ہے۔ قول باری (حَفِیٌّ عَنْهَا) یعنی اس کا علم رکھنے والا۔ اس لیے کہ اس کا علم رکھنے والے نے اس کے متعلق علم حاصل کرنے میں مسلسل تگ و دو کی ہے۔

آیت میں اس شخص کے قول کے بطلان پر دلیل موجود ہے جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اسے دنیا کی باقی ماندہ مدت کا علم ہے۔ وہ استدلال کے طور پر ایک روایت پیش کرتا ہے جس میں ذکر ہے کہ دنیا کی عمر سات ہزار برس ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے بعد سے اس کی عمر صرف پانچ سو برس رہ گئی ہے۔ اگر اس شخص کی بات درست ہوتی تو پھر قیامت کے وقت کا سب کو علم ہوتا جبکہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ قیامت کا علم صرف اس کی ذات کو ہے اسے اپنے وقت پر وہی ظاہر کرے گا۔ نیز اس کی آمد اچانک ہوگی۔ اس کی آمد کا پہلے سے کسی کو علم نہ ہو سکے گا۔ اس لیے کہ "بغتۃ" یعنی اچانک کے معنوں میں یہ مفہوم داخل ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دنیا کی باقی ماندہ عمر کے متعلق روایات منقول ہیں لیکن ان روایات میں وقت کی کوئی تحدید نہیں ہے۔

مثلاً آپ کا ارشاد ہے (بُعِثْتُ وَالسَّاعَةُ کھاتین، میری بعثت اور قیامت میں ان دونوں انگلیوں جتنا فاصلہ ہے) آپ نے یہ فرما کر انگشت شہادت اور بیچ کی انگلی کی طرف اشارہ کیا۔ اس جیسی ایک روایت شعبہ نے علی بن زید سے نقل کی ہے، انھوں نے ابو نضرہ سے اور انھوں نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دن ہمیں عصر کے بعد سے سورج چھپنے تک خطبہ دیا جس کے دوران آپ نے فرمایا (الا انہ لم یبق من الدنیا فیما مضی الا کما بقی من ھذہ الشمس الی ان تغیب۔ لوگو! دنیا کی گزری ہوئی عمر میں سے اب صرف اتنا عرصہ باقی رہ گیا ہے جتنا اس سورج کے غروب ہونے میں ہے) حضرت ابن عباسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے (اجلکم فی اجل من مضی قبلکم کما بین صلوٰۃ العصر الی غروب الشمس، گزشتہ قوموں کی مدت کے مقابلہ میں تمھاری مدت اتنی ہے جتنی عصر کی نماز سے لے کر غروب آفتاب تک ہے) اسی طرح دیگر روایات ہیں۔ ان میں قیامت کی آمد کے وقت کی کوئی تحدید نہیں ہے۔ ان میں صرف قرب قیامت کی بات کہی گئی ہے۔

قول باری (فَقَدْ جَآءَ اَشْرَاطُهَا۔ پس قیامت کی نشانیاں آگئی ہیں) کی تاویل میں یہ مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت قرب قیامت کی نشانیوں میں سے ایک ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (قُلْ اِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّیْ۔ کہہ دو اس کا علم تو صرف میرے رب کو ہے) پھر فرمایا (قُلْ اِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللّٰهِ اس کا علم تو صرف اللہ کو ہے) ان دونوں آیتوں کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ پہلے علم سے مراد قیامت کے وقت کا علم ہے اور دوسرے سے اس کی حقیقت کا علم مراد ہے۔

تخلیقِ انسانی

قول باری ہے (هُوَ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا۔ وہ اللہ ہی ہے جس نے تمہیں ایک جان سے پیدا کیا اور اسی کی جنس سے اس کا جوڑا بنایا) ایک قول ہے کہ ہر جان سے اس کا جوڑا بنایا۔ گویا یوں فرمایا "جان سے اس کا جوڑا بنایا" اور اس سے جنس مراد لیا۔ آیت کی عبارت میں لفظ جنس پوشیدہ ہے۔ ایک قول ہے کہ آدمؑ و حواؑ سے پیدا کیا۔

قول باری ہے (لَئِنْ اٰتَیْتَنَا صَالِحًا۔ اگر تو نے ہم کو اچھا سا بچہ دیا) حسن کا قول ہے "ایک صحیح و سالم بچہ" حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے "ایک سالم انسان" اس لیے کہ ماں باپ کو یہ خوف کھائے جاتا تھا کہ کہیں چوپائے کی شکل کی کوئی مخلوق نہ آجائے۔

قول باری ہے (فَلَمَّآ اٰتٰهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهٗ شُرَكَآءَ فِیْمَآ اٰتٰهُمَا۔ مگر جب اللہ نے ان کو صحیح و سالم بچہ دے دیا تو وہ اس کی اس بخشش و عنایت میں دوسروں کو اس کا شریک ٹھہرانے لگے) حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ فعل "جعلا" میں ضمیر جان اور اس کے جوڑے کی طرف راجع ہے۔ آدم و حوا کی طرف راجع نہیں ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ ضمیر ولد صالح کی طرف بایں معنی راجع ہے کہ پیدا ہونے والا بچہ جسمانی طور پر صحیح و سالم تھا۔ یہ صحت و سلامتی اس کی خلقت کے لحاظ سے تھی، دین کے لحاظ سے نہیں تھی۔ تثنیہ کی ضمیر کے مرجع کی یہ توجیہہ ہے کہ حضرت حوا کے ہاں ہر دفعہ دو بچے پیدا ہوتے تھے ایک لڑکا اور ایک لڑکی۔

معبودانِ باطل بھی خدا کی ملکیت ہیں

قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ عِبَادٌ اَمْثَالُكُمْ فَادْعُوْهُمْ

تم لوگ خدا کو چھوڑ کر جنھیں پکارتے ہو وہ تو محض بندے ہیں جیسے تم بندے ہو۔ ان سے دعائیں مانگ دیکھو) پہلی دُعا اور پکار سے مراد یہ ہے کہ انھوں نے بتوں کو معبودوں کے نام سے موسوم کر دیا تھا جب کہ دوسری دعا اور پکار سے منافع کی طلب اور آنے والی مصیبتوں سے رہائی مراد ہے۔ اس بارے میں انھیں ان کی طرف سے مکمل مایوسی کا سامنا ہے۔ قول باری (عِبَادٌ اَمْثَالُکُمْ) کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ ان معبودانِ باطل کو عباد اس لیے کہا گیا کہ یہ بھی اللہ کی ملکیت ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ مشرکین کو یہ وہم تھا کہ یہ معبودانِ باطل نفع و نقصان کے مالک ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں بتا دیا کہ ان کا یہ وہم ان معبودانِ باطل کو پیدا کیے گئے بندوں کے حکم سے خارج نہیں کرتا۔ حسن کا قول ہے کہ جو لوگ ان بتوں کو پکارتے ہیں وہ بھی تمھاری طرح مخلوق ہیں۔

قول باری ہے اَلَھُمْ اَرْجُلٌ یَّمْشُوْنَ بِھَا۔ کیا یہ پاؤں رکھتے ہیں کہ ان سے چلیں ؟) آیت میں ان لوگوں کو جھڑک دیا گیا ہے جنھوں نے ایسی بے بس اور لاچار چیزوں کو اپنے معبود بنا رکھا ہے۔ اس لیے کہ کسی شخص کو اس بارے میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ اس قسم کے بے بس معبودوں کی پرستش کرنے والے ان لوگوں کی بہ نسبت زیادہ قابل ملامت ہیں جو اعضاء و جوارح رکھنے والے معبودوں کی پرستش کرتے ہیں۔ ان معبودوں کے لیے کم از کم اپنے اعضاء و جوارح سے نفع و نقصان پہنچانا ممکن تو ہے۔

"کیا" باطل پرست اپنے معبودوں سے افضل ہیں؟

ایک قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پرستش کرنے والوں کے سامنے آیت میں مذکورہ باتوں کا پیمانہ پیش کر کے انھیں بتا دیا کہ یہ اپنے معبودوں سے افضل ہیں اس لیے کہ ان کے اعضاء و جوارح موجود ہیں جن کے ذریعے یہ کام کاج اور دیگر تصرفات کر سکتے ہیں جبکہ ان کے بت ان تمام تصرفات سے محروم ہیں، پھر یہ کس طرح ان بتوں کی پرستش کرتے ہیں جبکہ یہ خود ان بتوں سے افضل ہیں۔ اور پھر تعجب کی بات یہ ہے کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع سے روگرداں ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کی تائید میں معجزات کی صورت میں نشانیاں بھی عطا کی ہیں اور قوی دلائل بھی دیے ہیں۔ یہ مشرکین آپ کی اتباع سے اس لیے روگرداں ہیں کہ ان کے خیال میں آپ ان کی طرح ایک انسان ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں تو انھیں خیال آگیا لیکن بتوں کی پرستش کے وقت انھیں خیال نہیں آیا کہ جن پتھروں کو یہ پوجتے ہیں ان میں نہ کوئی قدرت ہے اور نہ ہی وہ کسی تصرف پر

قادر ہیں۔ بلکہ وہ خود ان معبودانِ باطل سے بایں معنیٰ افضل ہیں کہ ان میں نفع و ضرر کی قدرت ہے نیز ان میں زندگی بھی ہے اور علم بھی۔

دعوت الی اللہ کا صحیح طریق کار

قولِ باری ہے (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ۔ اے نبیؐ! نرمی و درگزر کا طریقہ اختیار کرو اور معروف کی تلقین کیے جاؤ) ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے قولِ باری (خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ، اے نبیؐ! نرمی اور درگزر کا طریقہ اختیار کرو، معروف کی تلقین کیے جاؤ اور جاہلوں سے نہ الجھو) کی تفسیر میں روایت کی ہے۔ انھوں نے فرمایا: بخدا! اللہ تعالیٰ نے یہ آیت لوگوں کے اخلاق کے بارے میں نازل کی ہے۔"
حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (اثقل شیء فی میزان المؤمن یوم القیامۃ الخلق الحسن، قیامت کے دن ایک مومن کے میزان عمل میں اس کے عمدہ اخلاق سب سے زیادہ وزن والے ہوں گے) عطاء نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ کونسا مومن سب سے افضل ہے، آپؐ نے جواب دیا۔ "جس کے اخلاق سب سے اچھے ہوں گے۔" ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں معاذ بن المثنیٰ اور سعید بن محمد الاعرابی نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں سفیان ثوری نے عبداللہ بن سعید بن ابی سعید المقبری سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپؐ نے فرمایا (انکم لا تسعون الناس باموالکم ولکن یسعھم منکم بسط الوجہ وحسن الخلق۔ تم اپنے مال و دولت کے ذریعے لوگوں سے بڑھ نہیں سکتے لیکن اپنی خندہ روئی اور حسن خلق کے ذریعے تم ان سے سبقت لے جا سکتے ہو) حسن اور مجاہد سے منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ لوگوں کے اخلاق و سیرت کے نرم گوشوں کو پذیرائی بخشی جائے۔ عفو، تسہیل اور تیسیر یعنی آسان کرنے کو کہتے ہیں۔ آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ نرمی سے کام لیا جائے، لوگوں کے اخلاق کے نرم گوشوں کو پذیرائی بخشی جائے اور ان کے ساتھ معاملات میں بال کی کھال نکالنے والا رویہ اختیار نہ کیا جائے نیز ان کا عذر قبول کر لیا جائے۔ حضرت ابن عباسؓ سے قولِ باری (خُذِ الْعَفْوَ) کی تفسیر میں مروی ہے کہ اس سے لوگوں کے اموال میں ان کی ضرورت سے زائد مال مراد ہے۔ یہ بات زکوٰۃ کی فرضیت کا حکم نازل ہونے سے پہلے تھی۔ ضحاک اور سدی سے

بھی یہی قول منقول ہے۔ ایک قول ہے کہ عفو کے اصل معنی ترک کے ہیں۔ اسی سے یہ قول باری
ہے (فَمَنْ عُفِیَ لَہٗ مِنْ اَخِیْہِ شَیْءٌ جس شخص کے لیے اس کے بھائی کی طرف سے کوئی چیز
چھوڑ دی جائے) یعنی ترک کر دی جائے۔ گناہ معاف کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ اس پر ترکِ عقوبت
کی جائے یعنی سزا نہ دی جائے۔ قول باری (وَاْمُرْ بِالْعُرْفِ) کے متعلق قتادہ اور عروہ کا قول ہے
کہ عرف معروف کو کہتے ہیں۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابراہیم بن عبداللہ نے، انھیں سہل بن بکار
نے، انھیں عبدالسلام بن الخلیل نے عبیدہ الہجیمی سے، کہ ابوجری جابر بن سلیم نے کہا: میں اپنے
جوان اونٹ پر سوار ہو کر مکہ چلا گیا، میں نے وہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تلاش کیا۔ میں نے
مسجد کے دروازے پر اپنا اونٹ بٹھا دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد کے دروازے پر تھے۔ آپ
کے جسم پر ایک اونی چادر تھی جس میں سرخ دھاریاں تھیں، میں نے آپ کو سلام کیا۔ آپ نے سلام کا
جواب دیا۔ پھر میں نے عرض کیا۔ ہم بادیہ نشین لوگ ہیں ہمارے اندر طبیعت کی سختی پائی جاتی ہے آپ
مجھے ایسے کلمات سکھا دیجیے جن سے مجھے نفع ہو۔" یہ سن کر آپ نے مجھے تین دفعہ قریب آجانے
کو کہا۔ میں آپ کے قریب ہو گیا۔ آپ نے فرمایا: "اپنی بات دہراؤ" میں نے اپنی بات دہرا دی۔ اس
پر آپ نے فرمایا: "اللہ سے ڈرتے رہو، اور کسی بھی نیکی کو حقیر نہ سمجھو، اور یہ کہ اپنے بھائی کے
ساتھ خندہ پیشانی سے ملو، نیز یہ کہ اپنے ڈول کا زائد پانی اس شخص کے برتن میں ڈال دو جو پانی کا
طلبگار ہو۔ اگر کوئی شخص تمھارے کردار کے کسی ایسے عیب کی تمھیں گالی دے جس کا اسے علم ہو تو تم
جواب میں اس کے کردار کے کسی عیب کو گالی کے طور پر استعمال نہ کرو جس کا تمھیں علم ہو۔ اس لیے
اس شخص کی اس حرکت پر اللہ تمھیں اجر دے گا اور اس پر گناہ کا بوجھ ڈال دے گا۔ اللہ تعالیٰ
نے جو چیزیں تمھیں عطا کی ہیں ان میں سے کسی چیز کو برا بھلا نہ کہو اور گالی نہ دو۔"
ابوجری کہتے ہیں: "اس ذات کی قسم جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے پاس بلا لیا۔ میں نے پھر
کبھی کسی چیز کو گالی نہیں دی، نہ کسی بکری کو اور نہ کسی اونٹ کو۔" معروف اس چیز کو کہتے ہیں
جس کو بروئے کار لانا عقلی طور پر مستحسن ہو اور عقلاء کے نزدیک وہ ناپسندیدہ نہ ہو۔ قول باری
ہے (وَاَعْرِضْ عَنِ الْجٰھِلِیْنَ) اس میں جاہلوں اور نادانوں سے ان کی جہالت اور نادانی
کی بنا پر الجھنے سے منع کر دیا گیا ہے اور ان سے اپنا دامن بچانے کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ بات
شاید قتال کے حکم کے نزول سے پہلے کی تھی اس لیے کہ اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کو یہ حکم تھا کہ لوگوں تک اللہ کی بات پہنچا دیں اور ان پر اتمام حجت کر دیں اس کی نظیر یہ قول باری ہے (فَاَعْرِضْ عَمَّنْ تَوَلّٰی عَنْ ذِکْرِنَا وَلَمْ یُرِدْ اِلَّا الْحَیٰوۃَ الدُّنْیَا۔ جو لوگ ہمارے ذکر سے روگردانی کرتے ہیں اور جن کے پیش نظر صرف یہی دنیاوی زندگی ہے ان سے نہ الجھو) جب قتال کا حکم نازل ہوگیا تو باطل پرستوں اور فسادیوں سے نمٹنے کا طریق کار متعین ہوگیا۔ وہ یہ کہ کبھی تلوار کے ذریعے ان کے افعال کی تردید کی جائے، کبھی کوڑے کے ذریعے اور کبھی ان کی تذلیل اور انھیں قید کرنے کے ذریعے۔

نزغ شیطان کی حقیقت

قول باری ہے (وَاِمَّا یَنْزَغَنَّکَ مِنَ الشَّیْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰہِ اِنَّہٗ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ۔ اور اگر کبھی شیطان تمھیں اکسائے تو اللہ کی پناہ مانگو وہ سننے اور جاننے والا ہے) نزغ شیطان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ دل میں وسوسہ پیدا کر کے راہ راست سے بھٹکانے کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے۔ یہ زیادہ تر اس وقت ہوتا ہے جب انسان پر غصے اور غضب کا غلبہ ہوتا ہے۔ ایک قول ہے کہ اس لفظ کے اصل معنی برائی کی طرف اکسانے کے ہیں۔ شر اور برائی کی طرف دعوت دینے والی خصلت کو کہا جاتا ہے کہ یہ نزغہ شیطانی ہے۔ جب اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ شیطان ہمیں برائی پر اکسائے گا تو اس نے ہمیں اس کے مکر و فریب اور اس کے شر سے نجات حاصل کرنے کا طریقہ سکھلا دیا۔ وہ طریقہ یہ ہے کہ اللہ کی طرف توجہ کرو اور شیطانی وسوسے اور اس کے مکر و فریب سے اللہ کی پناہ میں آجاؤ۔ آیت زیر بحث کی بعد والی آیت میں واضح کر دیا کہ جب بندہ اللہ کی طرف توجہ کرتا ہے اور شیطانی وسوسے سے اس کی پناہ طلب کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کی نگہبانی کرتا نیز اس کی بصیرت کو مضبوط کر دیتا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہوا (اِنَّ الَّذِیْنَ اتَّقَوْا اِذَا مَسَّہُمْ طٰٓئِفٌ مِّنَ الشَّیْطٰنِ تَذَکَّرُوْا فَاِذَا ھُمْ مُّبْصِرُوْنَ۔ حقیقت میں جو لوگ متقی ہیں ان کا حال تو یہ ہوتا ہے کہ کبھی شیطان کے اثر سے کوئی برا خیال انھیں چھو بھی جاتا ہے تو وہ فوراً چوکنے ہو جاتے ہیں اور پھر انھیں صاف نظر آنے لگتا ہے کہ ان کے لیے صحیح طریق کار کیا ہے) حضرت ابن عباس کا قول ہے طیف برے خیال کو کہتے ہیں۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ یہ وسوسہ ہے۔ دونوں معنی متقارب ہیں۔ یہ آیت اس بات کی متقضی ہے کہ جب ایک انسان

شیطان کے شر سے اللہ کی پناہ طلب کرتا ہے تو اللہ اسے پناہ دیتا ہے اور اس کے وسوسے کو اپنے دل سے دور کرنے کے لیے اس کی بصیرت کو اور مضبوط کر دیتا ہے جس کے نتیجے میں وہ اس فعل سے دور ہو جاتا ہے جس کی شیطان دعوت دیتا ہے۔ نیز وہ شیطان کو اس کی قبیح ترین شکل اور ذلیل ترین مقام میں دیکھ لیتا ہے۔ اس لیے کہ اسے معلوم ہو جاتا ہے کہ اگر وہ اس کی موافقت کرے گا تو اس کا انجام برا ہوگا۔ یہ سوچ کر اس کی خواہشات نفسانی کا اس پر دباؤ کم ہو جاتا ہے۔

قول باری ہے (وَاِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ۔ رہے ان کے یعنی شیاطین کے بھائی بند تو وہ انھیں ان کی کج روی میں کھینچے لیے جاتے ہیں اور انھیں بھٹکانے میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھتے) حسن، قتادہ اور سدّی کے قول کے مطابق مفہوم یہ ہے کہ گمراہی میں شیاطین کے بھائی بندوں کی شیطان مدد کرتا رہتا ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے شیطان کے مشرک بھائی بند مراد ہیں۔ انھیں بھائی بندوں کے نام سے موسوم کیا گیا ہے اس لیے کہ ان سب کا گمراہی پر اجتماع ہو جاتا ہے جس طرح حقیقی بھائیوں کے نسب پر اجتماع کی بنا پر ان کی آپس میں ایک دوسرے سے محبت ہوتی ہے۔ اور ایک دوسرے کی طرف میلان ہوتا ہے۔

جس طرح اہل ایمان کو اس قول باری (اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ اِخْوَةٌ۔ تمام اہل ایمان آپس میں بھائی بھائی ہیں) میں ایک دوسرے کے بھائی قرار دیا گیا ہے۔ اس لیے کہ دین کی بنیاد پر یہ ایک دوسرے سے ہمدردی اور محبت کرتے ہیں نیز اسی بنیاد پر ان کا آپس میں ایک دوسرے سے لگاؤ ہوتا ہے۔ جو شخص شیطان کے وسوسے اور اس کے پیدا کردہ برے خیال سے اپنی اس بصیرت یعنی دروں بینی اور معرفت کی بنا پر اللہ کی پناہ حاصل کر لیتا ہے کہ شیطان جس کام کی طرف بلاتا ہے وہ انتہائی قبیح ہوتا ہے، اس سے دور رہنے میں بہتری ہوتی ہے اور اللہ کی طرف رجوع کرکے نیز اس کی ذات کا تصور کرکے خواہشات نفسانی کے دباؤ سے چھٹکارا حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیات میں ایسے لوگوں کے طرز عمل اور ان کے طریق کار سے سب کو آگاہ کیا ہے۔

پناہ کی صورتیں

استعاذہ یعنی اللہ کی پناہ حاصل کرنا اَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطٰنِ الرَّجِیْمِ۔ پڑھنے کے

ذریعہ بھی ہو سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی نعمتوں، نیز اس کے اوامر و نواہی میں غور و فکر کے ذریعے بھی۔ اسی طرح انجام کار جنت کی صورت میں ملنے والی دائمی نعمت و راحت کے متعلق تصوّر کے واسطے سے بھی۔ اس طریق کار سے انسان پر اس کی نفسانی خواہشات، دل میں ابھرنے والے گمراہ کن خیالات اور شیطان کے پیدا کردہ بُرے تصوّرات کا دباؤ کم ہو جاتا ہے اور وہ اس بھنور سے باہر نکل آتا ہے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کا حال بیان کیا جو اللہ کی یاد سے رُوگردانی کرتے اور اس کی پناہ میں آنے سے پہلو بچاتے ہیں، چنانچہ فرمایا (وَاِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوْنَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُوْنَ) ایسے لوگ جس قدر اللہ کی یاد سے دور ہوتے چلے جائیں گے اسی قدر وہ شیطانی وساوس اور گمراہی کے پھندے میں پھنستے جائیں گے۔ وہ اس دلدل سے نکلنے کی کوئی کوشش نہیں کریں گے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَمَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِيْ فَاِنَّ لَهٗ مَعِيْشَةً ضَنْكًا۔ اور جو شخص میری نصیحت سے رُوگردانی کرے اس کے لیے تنگی کا جینا ہوگا نیز فرمایا (وَمَنْ يُّرِدْ اَنْ يُّضِلَّهٗ يَجْعَلْ صَدْرَهٗ ضَيِّقًا حَرَجًا كَاَنَّمَا يَصَّعَّدُ اِلَى السَّمَآءِ۔ اور وہ جسے گمراہ رکھنے کا ارادہ کر لیتا ہے اس کے سینے کو وہ تنگ اور بہت تنگ کر دیتا ہے جیسے اسے آسمان میں چڑھنا پڑ رہا ہو)۔

وباللہ التوفیق۔

امام کی اقتداء میں نماز پڑھتے ہوئے قرات کرنا

قول باری ہے (وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ - اور جب قرآن تمھارے سامنے پڑھا جائے تو اسے توجہ سے سنو اور خاموش رہو شاید کہ تم پر بھی رحمت ہو جائے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں قرات کی اور آپ کی اقتداء میں پڑھنے والے حضرات نے بھی قرات کی جس کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قرات گڈمڈ ہو گئی۔ اس پر درج بالا آیت کا نزول ہوا ثابت بن عجلان نے سعید بن جبیر سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے درج بالا آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ مومن کے لیے قرآن توجہ سے سننے کے حکم میں گنجائش موجود ہے البتہ اگر فرض نماز یا جمعہ کی نماز یا عیدین کی نمازیں ہوں (تو پھر توجہ سے سننا ضروری ہوگا) اور مخلد المهاجر نے ابوالعالیہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز پڑھانے کے دوران قرات کرتے تو آپ کے پیچھے کھڑے تمام لوگ بھی قرات کرتے اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ اس کے بعد صحابہ کرام خاموش رہتے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم قرات کرتے۔

شعبی اور عطا نے روایت کی ہے کہ آیت میں مذکورہ قرات سے نماز کی قرات مراد ہے۔ ابراہیم بن ابی حرہ نے مجاہد سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ ابن ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک انصاری جوان کی نماز کے اندر قرات سنی، اس پر درج بالا آیت نازل ہوئی۔ سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ اس نے نماز کے اندر قرات کی تھی۔ مجاہد سے مروی ہے کہ اس سے نماز اور خطبہ کے دوران قرات مراد ہے۔ لیکن یہاں خطبہ کا ذکر ایک بے معنی بات ہے۔ اس لیے کہ خطبہ کے دوران قرات کو توجہ سے سننا اور خاموش رہنا اسی طرح واجب ہے جس طرح خطبہ کے علاوہ دوسری صورتوں میں واجب ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے

کہ لوگ نماز کے اندر باتیں کرتے تھے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

لیکن یہ بھی بعید از فہم تاویل ہے جو آیت کے مفہوم سے بالکل میل نہیں رکھتی۔ اس لیے آیت میں جو بات کہی گئی ہے وہ صرف کسی کی قراءت کو غور سے سننے اور خاموش رہنے کے حکم کی بات ہے اس لیے کہ یہ محال ہے کہ ایک شخص کو اپنی قراءت غور سے سننے اور خاموش رہنے کا حکم دیا جائے۔ البتہ اگر حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کے یہ معنی لیے جائیں کہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء میں نماز پڑھنے کے دوران آپس میں باتیں کرتے تھے اور اس پر یہ آیت نازل ہوئی تھی، تو روایت کی یہ تاویل درست ہوگی۔ اگر بات اس طرح ہو جائے تو پھر یہ تاویل امام کے پیچھے قراءت نہ کرنے کے سلسلے میں دوسرے حضرات کی تاویل کے مطابق ہو جائے گی۔ اس طرح سب کا اس پر اتفاق ہو جائے گا کہ آیت میں امام کے پیچھے قراءت نہ کرنا بلکہ اس کی قراءت کو غور سے سننا اور خاموش رہنا مراد ہے۔ اگر امام کے پیچھے قراءت نہ کرنے کے وجوب کے سلسلے میں آیت کے نزول پر سلف کے اتفاق کی روایت موجود نہ بھی ہوتی تو تنہا آیت ہی اپنے معنی کے ظہور اور اپنے الفاظ کے عموم کی بنا پر امام کی قراءت خاموشی سے سننے کے وجوب پر واضح طور سے دلالت کے لیے کافی ہوتی۔

اس لیے کہ قول باری (وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا) یہ حکم نماز اور غیر نماز کے اندر قراءت قرآن کو غور سے سننے اور خاموش رہنے کے وجوب کا مقتضی ہے۔ پھر جب غیر نماز کے اندر قرآن کی قراءت کو غور سے سننے اور خاموش نہ رہنے کے جواز پر دلالت قائم ہو جائے تو اس سے نماز کے اندر قراءت کو غور سے سننے اور خاموش رہنے کے ایجاب پر آیت کی دلالت کا حکم ختم نہیں ہوگا۔ نیز آیت جس طرح جہری نماز میں امام کے پیچھے قراءت کرنے کی نہی پر دلالت کرتی ہے اسی طرح سری نماز کے اندر بھی امام کے پیچھے قراءت کرنے کی نہی پر آیت کی دلالت ہوگی اس لیے کہ آیت نے قراءتِ قرآن کے دوران قراءت کو غور سے سننا اور خاموش رہنا واجب کر دیا ہے اور اس میں یہ شرط نہیں لگائی ہے کہ قراءت جہری ہو سری نہ ہو۔ اس لیے جب امام جہری قراءت کر رہا ہو تو ہم پر اسے غور سے سننا اور خاموش رہنا واجب ہے اسی طرح جب وہ سری قراءت کر رہا ہو ہم پر آیت کے الفاظ کے بموجب یہی حکم واجب ہوگا اس لیے کہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ وہ قرآن کی قراءت کر رہا ہے اگرچہ سراً ہی سہی۔

قراءت خلف الامام پر فقہاء کی آراء

قراءت خلف الامام کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب

ابن سیرین، ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ جہری اور سرّی نماز میں مقتدی امام کے پیچھے قراءت نہیں کرے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں مقتدی قراءت کرے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ سرّی نماز میں مقتدی قراءت کرے گا اور جہری نماز میں قراءت نہیں کرے گا۔ المزنی کی روایت کے مطابق امام شافعی کے نزدیک جہری اور سرّی دونوں نمازوں میں مقتدی قراءت کرے گا۔ البویطی میں ہے کہ سرّی نماز میں مقتدی پہلی دو رکعتوں میں سورۂ فاتحہ اور اس کے ساتھ کسی اور سورت کی اور آخری دو رکعتوں میں صرف سورۂ فاتحہ کی قراءت کرے گا اور جہری نماز میں مقتدی امام کے پیچھے قراءت نہیں کرے گا۔ البویطی نے یہ بھی کہا ہے کہ لیث بن سعد اور اوزاعی کا بھی یہی قول ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ آیت امام کی جہری اور سرّی دونوں قراءت کے دوران خاموش رہنے کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ اہل لغت کے قول کے مطابق انصات کے معنی کلام سے رُک جانے اور قراءت کو غور سے سننے کے لیے خاموش رہنے کے ہیں۔ ایک شخص جو قراءت کر رہا ہو وہ کسی حالت میں کلام سے رُک جانے والا اور خاموش رہنے والا نہیں کہلا سکتا۔ اس لیے کہ سکوت کلام کی ضد ہے اور سکوت کے معنی یہ ہیں کہ آلۂ کلام یعنی زبان کو کلام کے ذریعہ حرکت میں لانے سے ساکن رکھا جائے، کلام الگ الگ حرف کو ایک نظام کے تحت مربوط کر کے زبان پر لانے کا نام ہے۔ اس لیے سکوت اور کلام آلۂ لسان اور ہونٹوں کی حرکت کے ذریعے بولنے والے کے لیے دو متضاد کیفیتیں ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ کسی شخص کو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ متکلم اور ساکت ہے۔ جس طرح کسی چیز کو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ متحرک اور ساکن ہے۔ اس لیے جو شخص ساکت ہوگا وہ متکلم نہیں ہوگا اور جو متکلم ہوگا وہ ساکت نہیں ہوگا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ بعض دفعہ سرّی طور پر قراءت کرنے والے کو بھی ساکت کہا جاتا ہے جب اس کی قراءت کی آواز کان میں نہ پڑتی ہو۔ جس طرح عمارہ نے ابوزرعہ سے اور انھوں نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم تکبیر کہتے تو تکبیر اور قراءت کے درمیان خاموش رہتے۔ ایک دن میں نے عرض کیا: "میرے ماں باپ آپ پر قربان، مجھے بتا دیجیے کہ تکبیر اور قراءت کے درمیان سکوت یعنی خاموشی کے دوران آپ کیا پڑھتے ہیں؟ آپ نے فرمایا (اقول اللھم باعد بینی و بین خطایای کما باعدت بین المشرق والمغرب) -میں پڑھتا ہوں" اے میرے اللہ! میرے اور میری خطاؤں کے درمیان اتنا فاصلہ کر دے جتنا فاصلہ تو نے

مشرق اور مغرب کے درمیان کر دیا ہے") حضرت ابو ہریرہؓ نے باقی ماندہ حدیث کا بھی ذکر کیا ہے حضرت ابو ہریرہؓ نے آپ کو ساکت کے نام سے موسوم کیا حالانکہ آپؐ سرّاً دعا مانگتے تھے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ سکوت کے معنی کسی بات کو سرّاً کہنے کے ہیں۔ سر سے بات نہ کرنے کے معنی نہیں ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے سرّاً بات کرنے والے کو مجازاً ساکت کا نام دیا ہے۔ اس لیے کہ جو شخص اس کی آواز نہیں سنے گا وہ اسے ساکت یعنی خاموش سمجھے گا۔ جب یہ شخص اس لحاظ سے خاموش شخص کے مشابہ ہوتا ہے تو ساکت شخص کی حالت کے ساتھ اس کی حالت قرب کی بنا پر اسے بھی ساکت کا نام دے دیا جاتا ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (صُمٌّ بُکْمٌ عُمْیٌ۔ بہرے، گونگے اور اندھے ہیں) منکرین کو بہروں، گونگوں اور اندھوں کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے یہ نام دیے گئے ہیں۔ جس طرح اصنام کے بارے میں فرمایا (وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ۔ تم انھیں دیکھو گے کہ وہ تمھاری طرف دیکھ رہے ہیں حالانکہ وہ دیکھ نہیں سکتے) ان بتوں کو ایسے شخص سے تشبیہ دی گئی ہے جو دیکھ تو رہا ہے لیکن حقیقت میں ان کی آنکھیں بے نور ہوں اور وہ کچھ نہ دیکھ سکتا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ امام کی قراءت کے دوران مقتدی قراءت نہیں کرے گا لیکن اس کے سکوت کے دوران تو وہ قراءت کر سکتا ہے اس لیے کہ حسن نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز میں دو دفعہ سکتہ کرتے تھے ایک قراءت سے پہلے اور دوسری قراءت کے بعد۔ اس لیے امام کو چاہیے کہ وہ قراءت سے پہلے ایک سکتہ کرے تاکہ اس کے ساتھ نماز میں ابتداء سے شامل ہونے والے مقتدی اس دوران میں سورۂ فاتحہ پڑھ لیں اور پھر امام کی قراءت کو غور سے سنیں۔ پھر جب امام قراءت سے فارغ ہو جائے تو اُسے دوسری دفعہ سکتہ کرنا چاہیے تاکہ بعد میں شامل ہونے والے مقتدی سورۂ فاتحہ پڑھ سکیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دو سکتوں والی روایت کا ثبوت نہیں ہے۔ اگر یہ روایت ثابت بھی ہو جائے تو معترض کے قول پر اس کی دلالت نہیں ہو گی۔ اس لیے کہ پہلا سکتہ تو نماز کی افتتاحی دعاؤں کے لیے ہوتا ہے اور دوسرا سکتہ اگر ثابت بھی ہو جائے تو روایت میں یہ دلالت نہیں ہے کہ وہ اتنا طویل ہوتا تھا کہ ایک مقتدی اس دوران سورۂ فاتحہ پڑھ لیتا۔

بلکہ یہ سکتہ صرف قراءت اور رکوع کی تکبیر کے درمیان فصل کرنے کے لیے ہوتا تھا تاکہ ایک ناواقف شخص کو یہ گمان نہ پیدا ہو جائے کہ تکبیر بھی قراءت کا حصہ ہے۔ اگر تکبیر قراءت کے ساتھ متصل ہوتی تو یہ گمان پیدا ہونے کی پوری گنجائش تھی۔ اگر معترض کی بیان کردہ روایت کے مطابق دونوں سکتوں میں سے ہر ایک سورۂ فاتحہ پڑھنے کی مقدار کا ہوتا تو اس کی بکثرت روایت ہوتی اور اسے مختلف طرق سے نقل کیا جاتا۔ لیکن جب اس کی بکثرت روایت نہیں ہوئی جب کہ عمومی طور پر تمام نمازیوں کو اس بنا پر اس کی ضرورت تھی کہ ہر مقتدی اس طرح قراءت کی فرضیت کی ادائیگی کر سکتا تھا، تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ دراصل ان دو سکتوں کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔

نیز مقتدی کی حیثیت یہ ہوتی ہے کہ وہ امام کے تابع رہے لیکن یہ جائز نہیں ہوتا کہ امام مقتدی کے تابع بن جائے۔ اگر معترض کی یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ قراءت کے بعد امام اتنی دیر خاموش کھڑا رہے کہ مقتدی اس دوران سورہ فاتحہ پڑھ لے تو اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی مخالفت لازم آتی ہے کہ (انما جعل الامام لیؤتم بہ، امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے) پھر معترض کے اس قول سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم کا برعکس لازم آتا ہے کہ (واذا قرأ فانصتوا۔ جب امام قراءت کرے تو تم خاموش رہو) وہ اس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو مقتدی کو امام کے لیے خاموش رہنے کا حکم دیا ہے اور معترض امام کو مقتدی کے لیے خاموش رہنے کا حکم دے رہا ہے اور اسے مقتدی کے تابع قرار دے رہا ہے۔ اس سے دلیل میں تخلف لازم آتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر امام ظہر کی دو رکعتوں کے بعد بھول کر تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو جائے تو مقتدی پر بھی اس کی پیروی لازم ہوتی ہے۔ لیکن اگر مقتدی بھول کر کھڑا ہو جائے تو امام پر اس کی اتباع لازم نہیں ہوتی۔ اگر مقتدی بھول جائے تو اس کی وجہ سے نہ اس پر اور نہ ہی اس کے امام پر سجدۂ سہو لازم ہوتا ہے لیکن اگر امام بھول جائے اور مقتدی نہ بھی بھولے تو بھی سجدۂ سہو میں اس پر امام کی اتباع لازم ہوتی ہے اس لیے یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ امام کو خاموش کھڑا رہنے کا حکم دیا گیا ہے تاکہ اس دوران مقتدی قراءت کر لے۔

قراءت خلف الامام کی نہی پر روایات

قراءت خلف الامام کی نہی پر مشتمل روایات مختلف طرق سے بکثرت منقول ہیں۔ قتادہ نے ابو غلاب یونس بن جبیر سے روایت کی ہے، انھوں نے حطان بن عبداللہ سے اور انھوں نے حضرت ابو موسیٰؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا قرأ الامام فانصتوا۔ جب امام قراءت کرے تو تم خاموش رہو) ابن عجلان نے زید بن اسلم سے، انھوں نے ابو صالح سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (انما جعل الامام لیؤتم بہ فاذا قرأ فانصتوا، امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے، اس لیے جب وہ قراءت کرے تو تم خاموش رہو) یہ دونوں روایتیں امام کو قراءت کے دوران مقتدیوں پر خاموشی کو واجب کرتی ہیں۔ دوسری روایت تو اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ امام کی اقتداء کے مفہوم میں اس کی قراءت کو خاموشی سے سننا بھی شامل ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مقتدی کی قراءت کے لیے امام کو خاموش رہنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر اسے یہ حکم ہوتا تو گویا اسے مقتدی کی اقتداء کا حکم ہوتا اس طرح ایک ہی حالت میں امام مقتدی بن جاتا اور مقتدی امام۔ یہ کسی طرح درست نہیں ہے۔

حضرت جابرؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من کان لہ امام فقرأۃ الامام لہ قرأۃ۔ جس کا کوئی امام ہو تو امام کی قراءت اس کے لیے بھی قراءت ہوگی) حضرت جابرؓ سے ایک بڑی جماعت نے یہ روایت کی ہے اس کے بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں (اذا کان لک امام فقرأتہ لک قرأۃ۔ جب تمھارا امام ہو تو اس کی قراءت تمھارے لیے بھی قراءت ہوگی) حضرت عمران بن حصینؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے امام کے پیچھے قراءت کرنے سے منع فرمایا ہے۔ حجاج بن ارطاۃ نے قتادہ سے، انھوں نے زرارہ بن اوفیٰ سے اور انھوں نے حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے اس کی روایت کی ہے۔ ہم نے شرح مختصر الطحاوی میں ان روایات کی اسانید پر روشنی ڈالی ہے۔ ایک اور روایت ہے جو مالک نے ابو نعیم وہب بن کیسان سے نقل کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ انھوں نے حضرت جابرؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (من صلی صلوۃ لم یقرأ فیھا بام القرآن فھی خداج۔ جس شخص نے کوئی نماز پڑھی اور سورۂ فاتحہ کی قراءت نہ کی اس کی یہ نماز ناقص ہے۔

بعض طرق میں ہے انہ یصلی الا وراء الامام۔ اس نے گویا کوئی نماز نہیں پڑھی اِلّا یہ کہ اس نے امام کے پیچھے پڑھی ہو) آپ نے یہ بتا دیا کہ امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ کی قراءت نہ کرنا نماز میں کسی نقصان اور کمی کا موجب نہیں ہے۔ اگر امام کے پیچھے قراءت کا جواز ہوتا تو ترک قراءت اس کی نماز میں نقص کا موجب ہوتا جس طرح تنہا نماز پڑھنے والے کا ترک قراءت اس کی نماز میں نقص کا موجب ہے۔ امام مالک نے ابن شہاب سے، انھوں نے اکیمۃ اللیثی سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک جہری نماز سے سلام پھیرنے کے بعد لوگوں سے دریافت فرمایا کہ آیا تم میں سے کسی نے ابھی میرے ساتھ قراءت کی ہے؟ صحابہ کرام نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا انی اقول مالی انازع القرآن۔ اسی لیے میں سوچ رہا تھا کہ قرآن کی تلاوت میں میرے ساتھ چھینا جھپٹی کیوں ہو رہی ہے) حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ اس کے بعد لوگوں نے جہری نماز میں آپ کے پیچھے قراءت ترک کر دی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول (ھل قرأ معی احد منکم۔ کیا تم میں سے کسی نے میرے ساتھ قراءت کی ہے؟ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جن لوگوں نے آپ کے پیچھے قراءت کی تھی انھوں نے دراصل سرّی قراءت کی تھی جہری نہیں کی تھی، اس لیے کہ جہری قراءت ہوتی تو آپ درج بالا فقرہ نہ کہتے۔ پھر آپ نے فرمایا (انی اقول مالی انازع القرآن) اس میں اس بات کی دلیل ہے کہ اس حکم کے لحاظ سے سرّی اور جہری دونوں نمازیں یکساں ہیں اس لیے کہ یہ آپ نے بتایا تھا کہ مقتدی کی قراءت قرآن کی تلاوت میں منازعت یعنی چھینا جھپٹی کی موجب ہوتی ہے۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول کہ اس کے بعد لوگ جہری نمازوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قراءت کرنے سے رک گئے " اس میں ان لوگوں کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے جو سرّی نمازوں میں امام کے پیچھے قراءت کے جواز کے قائل ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ راوی کا قول اور ان کی تاویل ہے۔ اس میں یہ بات مذکور نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جہری قراءت اور سرّی قراءت کی حالتوں میں فرق کیا تھا۔

ایک اور حدیث ہے جسے یونس بن ابی اسحٰق نے ابو اسحٰق سے انھوں نے ابوالاحوص سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے قراءت کرتے تھے، آپ نے فرمایا تھا خلطتم علی القرآن تم نے قرآن کو مجھ پر گڈمڈ

کر دیا" یہ روایت بھی جہار و اخفاء کی یکسانیت پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ آپؐ نے ان دونوں حالتوں میں کسی فرق کا ذکر نہیں کیا۔ زہری نے عبدالرحمٰن بن ہرمز سے، انھوں نے ابن بحینہ سے روایت کی ہے (ابن بحینہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی تھے) کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کیا کسی نے میرے ساتھ ابھی قرأت کی تھی؟" صحابہ کرام نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپؐ نے فرمایا (انی اقول مالی انازع القرآن) راوی کہتے ہیں کہ اس کے بعد صحابہ کرامؓ آپ کے پیچھے قرأت کرنے سے رُک گئے۔

اس روایت میں بھی حضرت ابن بحینہؓ نے یہ بتایا کہ لوگ آپؐ کے پیچھے قرأت کرنے سے رُک گئے تھے۔ اس میں جہار و اخفا کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ یہ تمام روایات سرّی اور جہری دونوں نمازوں میں امام کے پیچھے قرأت کی نہی کی موجب ہیں اس پر وہ آثار بھی دلالت کرتے ہیں جو اجلّہ صحابہ سے منقول ہیں جن میں ان حضرات سے قرأت خلف الامام کی نہی اور قرأت کرنے والے کو ٹوکنے اور نکیر کرنے کی بات مذکور ہے۔ اگر قرأت خلف الامام کی بات عام ہوتی تو صحابہ کرام سے یہ چیز چھپی نہ رہتی اس لیے عمومی طور پر لوگوں کو اس کی ضرورت پیش آتی تھی۔ نیز شارع علیہ السلام کی طرف سے پوری جماعت کو اس بارے میں ہدایت دی جاتی اور ان کی رہنمائی کی جاتی اور صحابہ کرام اس امر سے اسی طرح واقف ہوتے جس طرح نماز میں قرأت کے حکم سے واقف تھے اس لیے کہ قرأت خلف الامام کے بارے میں معرفت کی انھیں اسی طرح ضرورت تھی جس طرح نماز میں قرأت کی معرفت کی ضرورت تھی جبکہ انسان تنہا نماز پڑھ رہا ہو یا امامت کر رہا ہو۔

جب اجلّہ صحابہ کرام سے قرأت خلف الامام پر نکیر اور اس کی تردید منقول ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قرأت خلف الامام جائز نہیں ہے۔ جن حضرات صحابہ کرام سے قرأت خلف الامام کی نہی منقول ہے ان میں حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت سعدؓ، حضرت جابرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابوالدرداءؓ، حضرت ابوسعیدؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت انسؓ شامل ہیں۔ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ نے حضرت علیؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "جس شخص نے امام کے پیچھے قرأت کی وہ راہ فطرت سے ہٹ گیا۔" ابواسحٰق نے علقمہ سے انھوں نے عبداللہ سے اور انھوں نے حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: "جس شخص نے امام کے پیچھے قرأت کی اس کا منہ مٹی سے بھر دیا جائے گا۔ وکیع نے عمر بن محمد سے، انھوں نے موسیٰ بن سعد سے اور انھوں نے حضرت زید بن ثابت سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے امام کے پیچھے قرأت کی اس کی کوئی نماز نہیں۔

ابوحمزہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا کہ آیا میں امام کے پیچھے قرأت کر لوں تو

آپ نے نفی میں اس کا جواب دیا۔ ابو سعیدؓ کا قول ہے کہ "تمہارے لیے امام کی قراءت کافی ہے"۔ حضرت انسؓ کا قول ہے کہ "امام کے پیچھے قراءت تسبیح ہے" ۔۔۔۔ واللہ اعلم ۔۔۔ رکوع کی تسبیح اور نماز کی افتتاح پر پڑھی جانے والی دعائیں۔ منصور نے ابراہیم نخعی سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "ہم نے امام کے پیچھے قراءت کی بات کسی سے نہیں سنی حتیٰ کہ کوفہ پر مختار ثقفی کذّاب کا غلبہ ہو گیا۔ لوگوں نے چونکہ اس پر بے دینی کی تہمت لگائی تھی اس لیے اس کے پیچھے نماز پڑھتے وقت خود بھی قراءت کر لیتے"۔ حضرت سعدؓ کا قول ہے کہ جو شخص امام کے پیچھے قراءت کرتا ہے میرا دل چاہتا ہے کاش! کہ اس کے منہ میں انگارے ہوتے"۔

روایت فاتحہ خلف الامام پر تنقید

جو لوگ قراءت خلف الامام کو واجب سمجھتے ہیں انھوں نے محمد بن اسحاق کی روایت سے استدلال کیا ہے جو انھوں نے مکحول سے، انھوں نے محمود بن الربیع سے اور انھوں نے حضرت عبادہ بن الصامت سے نقل کی ہے کہ ایک روز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں صبح کی نماز پڑھائی۔ آپؐ کی قراءت کا کچھ پتہ نہ چل سکا۔ یعنی آواز گڈمڈ ہو گئی۔ جب آپؐ سلام پھیر کر فارغ ہو گئے تو آپؐ نے لوگوں سے پوچھا: کیا تم لوگ بھی میرے پیچھے قراءت کر رہے تھے؟" لوگوں نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپؐ نے فرمایا (لا تفعلوا الا بفاتحۃ الکتاب فانہ لا صلوٰۃ لمن لم یقرأ بھا۔ ایسا نہ کرو الا یہ کہ سورۂ فاتحہ کی قراءت ہو اس لیے کہ جو شخص سورۂ فاتحہ نہیں پڑھتا اس کی نماز نہیں ہوتی) اس حدیث کی سند میں اضطراب ہے۔ نیز اس کا مرفوع ہونا بھی مختلف فیہ ہے، یہ اس لیے کہ صدقہ بن خالد نے زید بن واقد سے، انھوں نے مکحول سے، انھوں نے نافع بن محمود بن ربیعہ سے اور انھوں نے حضرت عبادہؓ سے اس کی روایت کی ہے۔ اس روایت کا ایک راوی نافع بن محمود مجہول ہے اس کے متعلق کسی کو کوئی علم نہیں ہے۔ اس حدیث کو ابن عون نے رجاء بن حیوۃ سے، انھوں نے محمد بن الربیع سے حضرت عبادہؓ پر موقوفاً روایت کی ہے۔ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر نہیں ہے۔ ایوب نے ابو قلابہ سے، انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز پڑھائی پھر اپنا چہرہ مبارک لوگوں کی طرف پھیر کر پوچھا: "کیا امام کی قراءت کے دوران تم لوگ بھی قراءت کرتے ہو؟" لوگ خاموش رہے۔ آپؐ نے ان سے تین بار یہی سوال کیا۔ اس پر لوگوں نے عرض کیا کہ "جی ہاں، ہم ایسا ہی کرتے ہیں"۔ اس پر آپ نے فرمایا "ایسا نہ کرو"۔ آپؐ نے اس میں سورۂ فاتحہ کی قراءت کے استثناء کا ذکر نہیں فرمایا۔ حضرت عبادہ بن الصامتؓ

کی اصل روایت وہ ہے جسے یونس نے ابن شہاب سے نقل کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ مجھے محمود بن الربیع نے حضرت عبادہؓ بن الصامت سے بتایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ القرآن، جو شخص قرآن کی قرأت نہیں کرتا اس کی کوئی نماز نہیں) حضرت عبادہؓ کی روایت سند کے اضطراب نیز رفع و وقف اور الفاظ کے اختلاف کی وجہ سے اس درجے کی روایت نہیں رہی جسے ظاہر قرآن اور ان آثار صحیحہ کے بالمقابل پیش کیا جا سکے جن میں قرأت خلف الامام کی نفی منقول ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (لاصلوٰۃ الا بام القرآن) امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ کی قرأت کے ایجاب پر دلالت نہیں کرتا۔ اس لیے کہ امام کے پیچھے پڑھی جانے والی نماز میں سورۂ فاتحہ کی قرأت ہوتی ہے۔ امام اس کی قرأت کرتا ہے اور امام کی قرأت مقتدی کی قرأت بن جاتی ہے۔ اسی طرح علاء بن عبدالرحمٰن کی روایت جو انھوں نے ہشام بن زہرہ کے آزاد کردہ غلام ابوالسائب سے کی ہے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من صلی صلاۃ لم یقرأ فیھا بام القرآن فھی خداج غیر تمام، جس شخص نے کوئی نماز پڑھی اور اس میں سورۂ فاتحہ کی تلاوت نہیں کی تو اس کی یہ نماز خداج یعنی نا تمام ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ کا خیال

ابوالسائب کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوہریرہؓ سے عرض کیا کہ "میں بعض دفعہ امام کے پیچھے نماز پڑھتا ہوں، اس صورت میں کیا کروں"۔ یہ سن کر حضرت ابوہریرہؓ نے میرے بازو میں انگلی مارتے ہوئے فرمایا اے فارسی شخص! اسے اپنے دل میں پڑھو"۔ اس روایت میں ان حضرات کے لیے کوئی حجت اور دلیل نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس روایت میں زیادہ سے زیادہ جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ ایسی نماز خداج ہے۔ خداج نقصان کو کہتے ہیں۔ ایسی نماز پر اسم صلوٰۃ کا اطلاق اس کے جواز پر دلالت کرتا ہے نیز یہ بات اس شخص کے متعلق کہی گئی ہے جو تنہا نماز پڑھ رہا ہو۔ اس توجیہ کی بنا پر اس روایت اور آیت نیز قرأت خلف الامام کی نفی کرنے والے آثار کے درمیان تطبیق کی صورت پیدا ہو جاتی ہے حضرت ابوہریرہؓ کا یہ قول کہ "اسے اپنے دل میں پڑھو" حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب نہیں ہے اور تنہا صحابی کے قول سے کوئی حجت ثابت نہیں ہوتی۔

قرأت خلف الامام کی نفی میں ہم نے جو روایات پیش کی ہیں وہ اولیٰ ہیں اس پر یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ جہری نماز میں امام کے پیچھے مقتدی کی قرأت کی نہی کے سلسلے میں ان روایات پر سب متفقہ طور پر عمل پیرا ہیں۔ ہم سے اختلاف رکھنے والوں کی پیش کردہ روایات مختلف فیہ

ہیں۔ اس لیے ایسی روایات جن پر ایک صورت میں عمل پیرا ہونے پر سب متفق ہوں ان روایات کی بہ نسبت اولیٰ ہوں گی جن پر عمل کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم تمام روایات پر عمل پیرا ہوتے ہیں، وہ اس طرح کہ قرأت خلف الامام کی نہی والی روایات کو سورۂ فاتحہ کے ماسوا قرأت پر محمول کیا جائے اور قرأت کے امر والی روایات کو سورۂ فاتحہ کی قرأت پر محمول کیا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ان دو ارشادات کی بنا پر باطل ہے۔ اول یہ کہ آپ نے فرمایا (علمت ان بعضکم خالجنیھا مجھے محسوس ہوا کہ تم میں سے بعض نے مجھے قرأت کے سلسلے میں خلجان میں مبتلا کر دیا ہے) نیز آپ کا ارشاد ہے (مالی انازع القرآن۔ یہ کیا بات ہے کہ قرآن کی قرأت میں میرے ساتھ چھینا جھپٹی ہوتی ہے) قرآن تو صرف سورۂ فاتحہ کا نام نہیں ہے اس لیے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ آپ نے بشمول سورۂ فاتحہ سارا قرآن مراد لیا تھا وہب بن کیسان کی روایت میں جو انھوں نے حضرت جابرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے۔ آپ کا ارشاد ہے (کل صلوۃ لا یقرأ فیھا بفاتحۃ الکتاب فھی خداج الا وراء الامام۔ ہر وہ نماز جس میں سورۂ فاتحہ کی قرأت نہ کی گئی ہو وہ ناقص ہے الّا یہ کہ کسی نے امام کے پیچھے نماز پڑھی ہو) اس روایت میں آپ نے منصوص طریقے سے امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ نہ پڑھنے کا حکم بیان فرما دیا۔ اس سے معترض کی تاویل اور قرأت کے امر والی روایات کو سورۂ فاتحہ کی قرأت پر محمول کرنے والی بات باطل ہو جاتی ہے بلکہ معترض پر یہ الزام عائد ہوتا ہے کہ وہ ان روایات کو رد کرنے اور ان پر عمل پیرا نہ ہونے کا مرتکب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے اپنے مسلک کے حق میں صحابہ کرام کے اقوال سے جو استدلال کیا ہے اس میں کوئی جان نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان حضرات کے ہم چشموں نے اس معاملہ میں ان کی مخالفت کی ہے۔ چنانچہ عبدالواحد بن زیاد نے روایت کی ہے، انھیں سلیمان الشیبانی ۔۔۔ انھوں نے یزید بن شریک سے کہ انھوں نے خود حضرت عمرؓ سے یہ بات کہی تھی یا کسی اور کو ان سے یہ کہتے ہوئے سنا تھا "کہ آیا میں امام کے پیچھے قرأت کروں"۔ آپ نے اثبات میں اس کا جواب دیا تھا، سائل نے دوبارہ پوچھا "خواہ امام قرأت کیوں نہ کر رہا ہو"؟ آپ نے فرمایا: "خواہ امام کیوں نہ قرأت کر رہا ہو"۔ شعبہ نے ابوالفیض سے انھوں نے ابوشعبہ سے روایت کی ہے کہ حضرت معاذ بن جبلؓ نے فرمایا تھا کہ "جب تمھیں امام کی قرأت سنائی دے رہی ہو تو (قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ) یا اس جیسی کوئی اور سورت پڑھ لو اور اگر تمھیں امام کی قرأت سنائی نہ دے رہی ہو تو اپنے دل میں پڑھ لو"۔

اشعث نے حکم اور حماد سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ امام کے پیچھے قراءت کرنے کا حکم دیتے تھے۔ لیث نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ "سورۂ فاتحہ پڑھنا نہ چھوڑو خواہ امام جہری قراءت کر رہا ہو یا سری" جب صحابہ کرام سے قراءت خلف الامام اور عدم قراءت دونوں مروی ہیں تو ان روایات سے استدلال کیسے درست ہو سکتا ہے اور حجت کیسے ہو سکتی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا حضرت عمرؓ اور حضرت معاذؓ سے منقول روایات کی سندیں مجہول ہیں اس لیے ان جیسی روایات سے کوئی حجت ثابت نہیں ہو سکتی جبکہ حضرت علیؓ سے منقول روایت کے راوی الحکم اور حماد ہیں جن کی وجہ سے یہ روایت مُرسل ہے۔ اس میں تابعی کا واسطہ غائب ہے اور ہمارے مخالف ایسی مرسل روایات کو قبول نہیں کرتے۔ حضرت ابن عباسؓ سے منقول روایت کے راوی لیث بن ابی سلیم ہیں جو ضعیف شمار ہوتے ہیں ان کے مقابلہ میں ابو حمزہ نے حضرت ابن عباسؓ سے قراءت خلف الامام کی نہی کی روایت نقل کی ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی اپنی جگہ موجود ہے کہ ہمارا استدلال صرف اقوالِ صحابہ پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ ہم نے یہ کہا ہے کہ ایسے فرائض جن سے عمومی طور پر سب کو سابقہ پڑتا تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے ایجاب پر لوگوں کو اپنی ہدایت اور راہنمائی کے بغیر نہیں رہنے دیتے تھے، جب ہم نے دیکھا کہ صحابہ کرام میں ایسے حضرات موجود ہیں جو قراءت خلف الامام کی نہی کے قائل ہیں تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ قراءت خلف الامام کے وجوب پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تمام لوگوں کو ہدایت نہیں دی گئی تھی جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ واجب نہیں۔

صحابہ کرام میں سے جن حضرات نے قراءت خلف الامام کے ایجاب کا قول نقل کیا ہے ان کا یہ قول ہمارے مذکورہ استدلال کے لیے قادح نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں زیادہ سے زیادہ یہی بات کہی جا سکتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس بارے میں تمام لوگوں کو ہدایات نہیں دی گئی تھیں۔ جس کی بنا پر کچھ حضرات نے تاویل یا قیاس کی بنا پر قراءت کے ایجاب کا مسلک اختیار کر لیا جبکہ ان جیسے امور کا ایجاب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تمام لوگوں کو ہدایت دینے اور امت کی طرف اس ہدایت کو نقل کرنے کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں قراءت خلف الامام کے وجوب کی نفی پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ سب کے نزدیک متفقہ طور پر امام کو رکوع کی حالت میں پا لینے والا مقتدی قراءت ترک کر کے امام کی متابعت کرے گا اگر قراءت واجب ہوتی تو کسی حالت میں بھی اس کا ترک جائز نہ ہوتا جس طرح طہارت اور دیگر افعالِ صلوٰۃ کی صورت حال

اگر یہ کہا جائے کہ مدرج بالا صورت میں ایک ضرورت کی بنا پر قراءت ترک کر دی گئی۔ وہ ضرورت رکعت فوت ہو جانے کے خوف کی صورت میں پیش آئی تھی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ رکعت فوت ہو جانے کا خوف کئی وجوہ کی بنا پر ضرورت کے نام سے موسوم نہیں کیا جا سکتا۔ ایک تو یہ کہ امام کی اقتداء میں نماز پڑھنا فرض نہیں ہے اس لیے کہ اگر یہی شخص تنہا نماز ادا کر لیتا تو بھی اس کی نماز ادا ہو جاتی۔ البتہ امام کی اقتداء میں نماز کی ادائیگی ایک فضیلت ہے اس لیے رکعت فوت ہو جانے کا خوف ترک قرأت کے لیے ضرورت نہیں قرار پا سکتا۔ نیز اگر کوئی شخص بے وضو ہوتا تو اس کے لیے جماعت کے فوت ہو جانے کا خوف ترک طہارت کی اباحت کا سبب نہیں بنتا۔

اسی طرح اگر ایک شخص امام کو سجدے کی حالت میں پا لیتا تو یہ بات اس کے حق میں سقوط رکوع کے جواز کے لیے ضرورت نہ قرار پاتی۔ جب رکوع کی حالت میں امام کو پا لینے کی بنا پر ترک قراءت جائز ہو گیا دوسرے فرائض کا ترک جائز نہ ہوا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ قراءت خلف الامام فرض نہیں ہے۔ اس کی عدم فرضیت پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص امام کی اقتداء میں کوئی جہری نماز پڑھ رہا ہو وہ سورۂ فاتحہ کے ساتھ اور کوئی سورت نہیں ملائے گا۔ اگر قراءت فرض ہوتی تو پھر سورۂ فاتحہ کے ساتھ کسی اور سورت کا ملانا قراءت کی سنت میں داخل ہوتا۔ اس لیے کہ ایسی تمام نمازیں جن میں قراءت فرض ہے ان میں سورۂ فاتحہ کے ساتھ کوئی اور سورت ملانا سنت ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ جہری نمازوں میں مقتدی جہری قراءت نہیں کرے گا۔ اگر قراءت فرض ہوتی تو جہری نمازوں میں مقتدی بھی امام کی طرح جہری قراءت کرتا۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ قراءت خلف الامام فرض نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو باجماعت نماز تھی اور ان نمازوں میں سے تھی جن میں جہری قراءت کی جاتی تھی۔ اگر مقتدی پر قرأت اسی طرح فرض ہوتی جس طرح امام پر فرض ہے تو پھر مناسب یہ تھا کہ جہر اور اخفا کے لحاظ سے مقتدی اور امام کی قراءتوں کے حکم میں کوئی اختلاف نہ ہوتا جبکہ یہ اختلاف موجود ہے کہ جب امام جہری قراءت کرے گا تو مقتدی جہری قراءت نہیں کرے گا بلکہ دل میں پڑھے گا۔

قول باری ہے (وَاذْكُرْ رَّبَّكَ فِيْ نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَّخِيْفَةً۔ اے نبی! اپنے رب کو دل ہی دل میں زاری اور خوف کے ساتھ یاد کیا کرو) جصاص کہتے ہیں کہ ذکر یعنی یادِ الٰہی کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ اللہ کی عظمت و کبریائی، اس کے جلال و

منزلت اور اس کی قدرت کے دلائل و آیات پر غور و فکر کیا جائے یہ افضل ترین ذکر ہے۔ اس لیے ایسے ہی ذکر و فکر پر ایک بندہ جس ثواب کا مستحق ہوتا ہے وہ دوسرے اذکار کی صورت میں نہیں ہوتا۔ اور اسی ذکر و فکر کی بدولت اللہ کی ذات تک اس کی رسائی ہو جاتی ہے۔

ذکر کی دوسری صورت ذکر قولی ہے یہ ذکر کبھی دعا کی شکل میں، کبھی حمد و ثناء کی صورت میں، کبھی قرآن کی تلاوت اور لوگوں کو اللہ کی طرف بلانے کی شکل میں ہوتا ہے۔ آیت میں اس بات کی گنجائش ہے کہ فکری اور قولی دونوں ذکر مراد ہوں اس صورت میں قول باری (وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِيْ نَفْسِكَ) سے اللہ کی ذات کے دلائل و آیات پر غور و فکر مراد ہوگا اور قول باری (وَدُوْنَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ۔ اور زبان سے بھی آواز کے ساتھ) ذکر لسانی کے لیے منصوص ہوگا۔ اس ذکر لسانی سے تلاوت قرآن مراد لینا بھی جائز ہے اور دعا مراد لینا بھی درست ہے۔

اس صورت میں دعا کے اندر اخفا افضل ہوگا۔ جس طرح یہ قول باری ہے (اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً) اگر اس سے قرآن کی تلاوت مراد ہو تو یہ اس قول باری کے ہم معنی ہوگا (وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلًا۔ تم نماز میں نہ تو بہت پکار کر پڑھو اور نہ ہی بہت چپکے پڑھو اور ان دونوں کے درمیان کوئی راستہ اختیار کرو) ایک قول ہے کہ دعا میں اخفا اس لیے افضل ہے کہ اس طرح ریاکاری کم سے کم ہوتی ہے اور اخلاص زیادہ سے زیادہ ہوتا ہے اور ان دو صفات کی بنا پر ایسی دعا کی قبولیت کی زیادہ امید کی جاتی ہے۔ ایک قول ہے کہ اس میں قرآن کو غور سے سننے والے کو خطاب ہے اس لیے کہ یہ قول باری اس قول باری (وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا) پر معطوف ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب ہے اور معنوی طور پر تمام مکلفین کے لیے یہ حکم عام ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (یٰاَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ اے نبی! جب تم لوگ اپنی بیویوں کو طلاق دو ......) قتادہ کا قول ہے "اَلْاٰصَال" سے عشیات یعنی شام کے اوقات مراد ہیں۔ واللہ اعلم۔

سُورَةُ الأَنفَالِ

مالِ غنیمت اور اس کے احکام

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابنِ عباسؓ، مجاہد، ضحاک، قتادہ، عکرمہ اور عطاء کا قول ہے کہ انفال غنائم کو کہتے ہیں۔ عطاء نے حضرت ابنِ عباسؓ سے ایک اور روایت کی ہے کہ انفال ان تمام چیزوں کا نام ہے جو مشرکین سے قتال کے بغیر مسلمانوں کے ہاتھ لگیں خواہ وہ کوئی سواری ہو یا غلام یا مال و متاع۔ اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اختیار تھا کہ آپ ان چیزوں کو جہاں چاہیں کھپا دیں۔ مجاہد سے ایک روایت ہے کہ انفال خمس یعنی مالِ غنیمت کے پانچویں حصے کو کہتے ہیں جو ان لوگوں کا حق ہوتا ہے جنھیں اللہ تعالیٰ نے ان کا حق دار ٹھہرایا ہے۔ حسن کا قول ہے کہ انفال کا تعلق ان فوجی دستوں سے تھا جو اصل فوج کے آگے آگے ہوتے تھے۔

لغت میں نفل اس چیز کو کہتے ہیں جو اصل حق سے زائد ہوتی ہے۔ اسی سے نافلہ کا لفظ بنا ہے جو تطوع کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ہمارے نزدیک نفل مالِ غنیمت محفوظ کر لینے سے پہلے دیا جاتا ہے لیکن اس کے بعد یہ صرف پانچویں حصے سے دیا جا سکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ سپہ سالار یا امام کسی سریہ یعنی فوجی دستے سے کہہ دے کہ خمس نکال لینے کے بعد تمھارے لیے چوتھائی حصہ ہوگا۔ یا خمس نکالنے سے پہلے پورے مالِ غنیمت میں سے چوتھائی حصہ ہوگا یا یوں اعلان کر دے کہ جس شخص کو جو چیز ہاتھ لگے وہ اس کی ہوگی، یہ بات قتال پر ابھارنے اور دشمن کے خلاف بھڑکانے کی خاطر کہی جائے۔ یا یوں کہے کہ جس شخص نے کسی دشمن کو قتل کر دیا اسے اس کا سارا سامان یعنی سلب مل جائے گا۔ لیکن جب مالِ غنیمت محفوظ کر لیا جائے تو پھر امام کے لیے لشکر کے حصے میں سے کسی کو بطور نفل کچھ دینا جائز نہیں ہوگا۔ تاہم اس کے لیے پانچویں حصے میں

سے کسی کو بطور نفل کچھ دے دینا بھی جائز ہوگا۔

اس آیت کے نزول کے سبب کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ حضرت سعدؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا: جنگ بدر میں ایک تلوار میرے ہاتھ لگی میں اسے لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آگیا اور عرض کیا کہ یہ تلوار مجھے بطور نفل دے دیجیے" آپؐ نے یہ سن کر فرمایا کہ اسے تم نے جہاں سے اٹھایا ہے وہیں لے جا کر رکھ دو" اس پر یہ آیت نازل ہوئی (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ۔ تم سے انفال کے متعلق پوچھتے ہیں۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے بلا کر فرمایا کہ جاؤ اور جا کر اپنی تلوار لے لو" معاویہ بن صالح نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: "انفال ان غنائم کا نام تھا جو صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مخصوص ہوتے تھے اور ان میں کسی اور کا کوئی حصہ نہیں ہوتا تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ وَلِلرَّسُوْلِ اور تمھیں معلوم ہو کہ جو کچھ مال غنیمت تم نے حاصل کیا ہے ان کا پانچواں حصہ اللہ اور اس کے رسول .... کا ہے) تا آخر آیت۔ ابن جریج نے کہا ہے کہ مجھے سلیمان نے مجاہد سے یہ بات بتائی ہے۔

حضرت عبادہ بن الصامتؓ اور حضرت ابن عباسؓ اور دیگر حضرات کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معرکۂ بدر کے دن مختلف انفال تقسیم کیے آپؐ نے فرمایا: جس شخص کو کوئی چیز ہاتھ لگی ہو وہ اس کی ہے" اس پر صحابہ کرام کے درمیان اختلاف پیدا ہو گیا، کچھ لوگ تو اس بارے میں ہماری رائے رکھتے تھے، جبکہ کچھ دوسرے حضرات یہ کہتے تھے کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حفاظت کی اور آپؐ کے گرد اپنی جانوں کا حلقہ باندھ دیا۔ جب ہمارے اختلافات بڑھ گئے اور ہمارے اخلاق بگڑ گئے تو اللہ تعالیٰ نے وہ سارا مال ہمارے ہاتھوں سے چھین کر اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے کر دیا جسے آپؐ نے خمس نکالنے کے بعد تمام لوگوں میں تقسیم کر دیا۔

اس میں تقویٰ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت اور آپس کے تعلقات کو درست کرنے کی بات تھی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ) حضرت عبادہ بن الصامت فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لیرد قوی المسلمین علی ضعیفھم۔ مسلمانوں میں سے جو قوی اور طاقت ور ہیں

وہ کمزوروں پر اس مال کو لوٹا دیں) اعمش نے ابو صالح سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: تم سے پہلے سیاہ سر رکھنے والی کسی قوم کے لیے مالِ غنیمت حلال نہیں تھا، آسمان سے ایک آگ اترتی اور مالِ غنیمت کو جلا دیتی۔" حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ معرکۂ بدر کے دن لوگوں نے مالِ غنیمت کے لیے بڑی جلد بازی کا مظاہرہ کیا اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا اگر اللہ کا نوشتہ پہلے نہ لکھا جا چکا ہوتا تو جو کچھ تم لوگوں نے کیا ہے اس کی پاداش میں تم کو بڑی سزا دی جاتی۔ پس جو کچھ تم نے حاصل کیا ہے اسے کھاؤ کہ وہ حلال اور پاک ہے)

حضرت عبادہؓ اور حضرت ابنِ عباسؓ کی روایت میں یہ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معرکۂ بدر کے دن جنگ شروع ہونے سے قبل اعلان فرمایا تھا کہ "جو چیز کسی کے ہاتھ آئے وہ اس کی ہوگی" نیز "جو شخص کسی کو قتل کردے گا اس کا سامان اسے مل جائے گا" اور قول کے مطابق یہ بات غلط ہے بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معرکۂ حنین کے روز یہ اعلان فرمایا تھا (من قتل قتیلا فلہ سلبہ جو شخص کسی کو قتل کرے گا اس کا سامان اسے مل جائے گا) درج بالا بات کے غلط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ نے فرمایا تھا (لم تحل الغنائم لقوم سود الرؤس غیرکم۔ تمہارے سوا سیاہ سر رکھنے والی کسی قوم کے لیے مالِ غنیمت حلال نہیں تھا) نیز یہ کہ قول باری (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ) کا نزول میدانِ بدر میں مالِ غنیمت سمیٹ لینے کے بعد ہوا تھا۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ جن حضرات نے یہ نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ شروع ہونے سے پہلے جو چیز جس کے ہاتھ لگی تھی وہ اسے بطورِ نفل دے دی تھی ان کی یہ روایت غلط ہے۔ کیونکہ مالِ غنیمت کی اباحت جنگ کے بعد ہوئی تھی۔ اس بات کے غلط ہونے پر یہ امر بھی دلالت کرتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (من اخذ شیئاً فھو لہ) نیز فرمایا تھا (من قتل قتیلاً فلہ کذا) پھر آپ نے مالِ غنیمت لوگوں کے درمیان مساوی طور پر تقسیم کر دیا۔

اس روایت کے غلط ہونے کا یہیں سے پتہ چلتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے وعدہ خلافی کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی یہ سوچا جا سکتا ہے کہ آپ ایک شخص کے لیے کوئی چیز مخصوص کر دیں اور پھر اس سے وہ چیز لے کر کسی اور کو دے دیں۔ اس بارے

یں درست بات یہ ہے کہ جنگ شروع ہونے سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مالِ غنیمت کے متعلق کوئی اعلان نہیں ہوا تھا۔ پھر جب مسلمان جنگ سے فارغ ہو گئے اور مالِ غنیمت کی تقسیم کے سلسلے میں تنازعہ اٹھ کھڑا ہوا تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ) اللہ تعالیٰ نے مالِ غنیمت کا معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سپرد کر دیا کہ اس میں جس کو جتنا چاہیں دے دیں۔ آپ نے سارا مال لوگوں کے درمیان مساوی طور پر تقسیم کر دیا۔ پھر یہ حکم اس قولِ باری کے ذریعہ منسوخ کر دیا گیا (وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ) تا آخر آیت جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ آپ نے پانچواں حصہ اپنے اہل کو اور ان مسلمانوں کو دے دیا جن کا آیت میں ذکر ہے اور باقی چار حصے جنگ میں شریک ہونے والوں کے درمیان تقسیم کر دیے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار اور پیدل سپاہی کے حصوں کی بھی وضاحت فرما دی تھی۔

مالِ غنیمت اکٹھا کر لینے سے پہلے کسی کو بطورِ نفل کچھ دے دینے کا حکم باقی رہ گیا۔ مثلاً امام یا سالارِ لشکر یہ اعلان کر دے " جو شخص کسی دشمن کو قتل کر دے گا اس کا سامان اسے مل جائے گا" یا " جو چیز کسی کے ہاتھ آ جائے گی وہ اس کی ہو گی"۔ اسی طرح خمس میں سے کسی کو بطور نفل کچھ دے دینے کا حکم بھی باقی رہ گیا، اسی طرح قتال کے بغیر مشرکین کا کوئی گرا پڑا مال بھی اسی حکم کے تحت رہا۔ یہ تمام مال نفل کے ذیل میں آتا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ اختیار تھا کہ اس میں سے جس کو جتنا چاہیں دے دیں۔ اس نفل کا حکم منسوخ ہو گیا تھا جو مالِ غنیمت اکٹھا ہو جانے کے بعد خمس کے ماسوا باقی ماندہ چار حصوں میں سے کسی کو دے دیا جاتا۔

غزوۂ بدر میں ہاتھ آنے والے مالِ غنیمت کی تقسیم حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صوابدید کے مطابق کی تھی اور وہ تقسیم اس طرح نہیں تھی جس طرح اب غنائم کی تقسیم ہوتی ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے موقعہ پر سارا مالِ غنیمت جنگ کے شرکاء میں مساوی طور پر تقسیم کر دیا تھا اور اس میں سے خمس بھی علیحدہ نہیں کیا تھا۔ اس موقعہ پر جو تقسیم ہوئی وہ اگر اس تقسیم کے مطابق ہوتی جس پر تقسیم غنائم کے حکم کو استقرار ہو گیا تھا تو پھر آپ خمس ضرور نکالتے اور سوار سپاہی کو پیدل سپاہی سے زیادہ حصہ دیتے۔ اس موقعہ پر پورے لشکر میں صرف دو گھوڑے تھے۔ ایک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اور دوسرا حضرت مقدادؓ بن الاسود کا۔ جب آپ نے غنائم بدر کو تمام شرکاء کے درمیان مساوی طور پر تقسیم کر دیا تو ہمیں

اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قولِ باری (قُلِ الْأَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ) تقسیم غنائم کا معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تفویض کرنے کا مقتضی ہے تاکہ اپنی صوابدید کے مطابق جس کو جتنا چاہیں دے دیں پھر مالِ غنیمت محفوظ کر لینے کے بعد کسی کو بطور نفل کچھ دینے کا حکم منسوخ ہو گیا لیکن مالِ غنیمت کو محفوظ کر لینے سے قبل لشکر اسلامی کو قتال پر ابھارنے اور انھیں دشمنوں کے خلاف برانگیختہ کرنے کی خاطر کسی کو بطور نفل کچھ دے دینے کا حکم باقی رہ گیا۔ اسی طرح اس مال کو بطور نفل دینے کا حکم بھی باقی رہ گیا جو قتال کے بغیر مسلمانوں کے ہاتھ آجائے، نیز اس مال کا بھی جس کی تقسیم نہ ہو سکتی ہو، اور اس کے ساتھ خمس میں سے کسی کو کچھ دے دینے کا حکم بھی۔ یوم بدر کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اعلان نہیں کیا تھا کہ (من اصاب شیئا فھو لہ جو شے کسی کے ہاتھ آجائے وہ اس کی ہوگی) یا یہ کہ آپ نے یہ فرمایا تھا کہ (من قتل قتیلا فلہ سلبہ۔ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کر دے گا اسے مقتول کا سامان مل جائے گا۔

جس روایت میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے یوم بدر کے موقعہ پر یہ دونوں اعلانات کیے تھے اس کے غلط ہونے پر یہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے سنائی۔ انھیں ابوداؤد نے، انھیں ہناد بن السری نے ابوبکر سے، انھوں نے عاصم سے، انھوں نے مصعب بن سعد سے، انھوں نے اپنے والد سے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں معرکۂ بدر کے موقعہ پر ایک تلوار لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا: "اللہ کے رسول، آج اللہ تعالیٰ نے دشمنوں کے خلاف میرے دل میں لگی ہوئی آگ کو ٹھنڈا کر دیا ہے اس لیے یہ تلوار مجھے بطور ہبہ عطا کر دیجیے۔" یہ سن کر آپ نے فرمایا: "یہ تلوار نہ میری ہے اور نہ تمھاری"۔ جب آپ نے یہ فرمایا تو میں یہ سوچتے ہوئے واپس چلا گیا کہ آج یہ تلوار اس شخص کو مل جائے گی جس کی کارکردگی مجھ سے کم تر ہوگی۔ میں ابھی اسی سوچ میں تھا کہ اتنے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قاصد مجھے بلانے آگیا۔ میں نے سوچا کہ جو گفتگو میں نے آپ سے کی تھی اس کے متعلق شاید میرے بارے میں خدا کی طرف سے کوئی حکم نازل ہوا ہے۔ چنانچہ میں حاضر ہو گیا۔ مجھے دیکھتے ہی آپ نے فرمایا: "تم نے مجھ سے یہ تلوار مانگی تھی اس وقت تک یہ تلوار نہ میری تھی نہ تمھاری، اب اللہ تعالیٰ نے اسے میری ملکیت میں دے دیا ہے اس لیے میں اسے تمھیں دیتا ہوں۔" پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔ (یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُوْلِ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات بتا دی کہ سورۂ انفال کے نزول سے پہلے وہ تلوار نہ تو آپ کی ملکیت تھی نہ

حضرت سعدؓ کی۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے یہ معاملہ آپؐ کے ہاتھ میں دے دیا تو آپؐ نے اس کی ملکیت کے لیے حضرت سعد کو ترجیح دی۔ اس پوری روایت میں اس روایت کے فساد کی دلیل موجود ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ شروع ہونے سے پہلے لوگوں کو بطور نفل کچھ دینے کا اعلان ان الفاظ میں فرمایا تھا کہ (من اخذ شیئاً فھولہ)

غزوۂ بدر میں وعدۂ خداوندی

قول باری ہے (وَاِذْ یَعِدُکُمُ اللّٰہُ اِحْدَی الطَّائِفَتَیْنِ اَنَّھَا لَکُمْ۔ یاد کرو وہ موقع جب کہ اللہ تم سے وعدہ کر رہا تھا کہ دونوں گروہوں میں سے ایک تمہیں مل جائے گا) اس واقعہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صداقت کے کئی دلائل موجود ہیں، ایک تو یہ کہ آپ نے لوگوں کو یہ بتا دیا تھا کہ قافلۂ قریش اور لشکر قریش میں سے ایک کے ساتھ مسلمانوں کو واسطہ پڑے گا۔ قریش کا یہ تجارتی قافلہ واپسی کے سفر پر تھا اور اس میں پورے قریش کا سرمایہ لگا ہوا تھا اس کی حفاظت اور حمایت کے لیے قریش کا لشکر مکے سے چل پڑا تھا، پھر وہی کچھ ہوا جس کا آیت میں وعدہ کیا گیا تھا۔

قول باری ہے (وَتَوَدُّوْنَ اَنَّ غَیْرَ ذَاتِ الشَّوْکَۃِ تَکُوْنُ لَکُمْ۔ اور تم چاہتے تھے کہ کمزور گروہ تمہیں ملے) یعنی مسلمان تجارتی قافلے پر کامیابی حاصل کرنا چاہتے تھے اس لیے کہ اس میں مال و اسباب کی فراوانی تھی اور معرکہ آرائی کی کم سے کم گنجائش۔ مسلمانوں کو یہ خیال اس لیے آیا تھا کہ وہ جنگ کی پوری تیاری کر کے نہیں نکلے تھے۔ انھیں یہ خیال بھی نہیں تھا کہ قریش والے ان سے پنجہ آزمائی کے لیے آ دھمکیں گے۔

قول باری ہے (وَیُرِیْدُ اللّٰہُ اَنْ یُّحِقَّ الْحَقَّ بِکَلِمَاتِہٖ وَیَقْطَعَ دَابِرَ الْکَافِرِیْنَ۔ مگر اللہ کا ارادہ یہ تھا کہ اپنے ارشادات سے حق کو حق کر دکھائے اور کافروں کی جڑ کاٹ دے) اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں سے کافروں کی جڑ کاٹ کر رکھ دینے اور انھیں تہ تیغ کرنے کا جو وعدہ فرمایا تھا اس آیت میں اس وعدے کی تکمیل کی طرف اشارہ ہے۔

فرشتوں کے ذریعہ مدد

قول باری ہے (فَاسْتَجَابَ لَکُمْ اَنِّیْ مُمِدُّکُمْ بِاَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِکَۃِ مُرْدِفِیْنَ

وَمَا جَعَلَهُ اللّٰهُ اِلَّا بُشْرٰی وَلِتَطْمَئِنَّ بِهٖ قُلُوْبُكُمْ۔ جواب میں اس نے فرمایا کہ میں تمھاری مدد کے لیے پے در پے ایک ہزار فرشتے بھیج رہا ہوں۔ یہ بات اللہ نے تمھیں صرف اس لیے بتا دی کہ تمھیں خوشخبری ہو اور تمھارے دل مطمئن ہو جائیں) یہ تمام باتیں واقعاتی طور پر اسی طرح پیش آئیں جس طرح آیت میں بتائی گئی تھیں اور اس طرح یہ باتیں مسلمانوں کے دلوں میں طمانیت کا ذریعہ بن گئیں۔

دورانِ جنگ نیند

قول باری ہے اِذْ یُغَشِّیْكُمُ النُّعَاسَ اَمَنَةً مِّنْهُ۔ اور وہ وقت جبکہ اللہ نے اپنی طرف سے غنودگی کی شکل میں تم پر اطمینان اور بے خوفی کی کیفیت طاری کر دی تھی جب کیل کانٹے سے مسلح دشمن کو اپنے بالمقابل صف آرا دیکھ کر عام حالات میں نیند اڑ جاتی ہے۔ خاص طور پر جبکہ دشمن ان سے کئی گنا تھا۔

بارش کے ذریعہ مدد

پھر فرمایا (وَیُنَزِّلُ عَلَیْكُمْ مِّنَ السَّمَآءِ مَآءً لِّیُطَهِّرَكُمْ بِهٖ۔ اور آسمان سے تمھارے اوپر پانی برسا رہا تھا تاکہ تمھیں پاک کرے) یعنی جنابت سے پاک کرے اس لیے کہ اسلامی لشکر میں کچھ افراد ایسے تھے جنھیں غسل جنابت کی ضرورت تھی۔ جنابت شیطان کی ڈالی ہوئی نجاست ہے اس لیے کہ اس کے وسوسے کی بنا پر یہ صورت پیش آتی ہے۔

قول باری ہے (وَلِیَرْبِطَ عَلٰی قُلُوْبِكُمْ۔ اور تاکہ تمھاری ہمت بندھا دے) یعنی مسلمانوں کے دلوں میں جو سکون اور اطمینان پیدا ہو گیا تھا اور اللہ کے وعدے پر انھوں نے جس طرح بھروسا کر لیا تھا اس کی بنا پر ان کی ہمت بندھ گئی تھی۔

قول باری ہے (وَیُثَبِّتَ بِهِ الْاَقْدَامَ۔ اور اس کے ذریعے سے تمھارے قدم جما دے) قدم جمانے کی بات میں دو احتمال ہیں۔ ایک تو یہ کہ صحت بصیرت، امن و اطمینان اور اللہ کے وعدے پر بھروسہ، یہ تمام باتیں قدم جمانے کا موجب بن گئیں۔ دوم یہ کہ مسلمانوں کا پڑاؤ جس جگہ تھا وہ ریتلی اور نرم جگہ تھی اس میں قدم دھنس جاتے تھے۔ جب بارش ہوئی تو ریت کی تہہ جم گئی جس کی بنا پر انکے قدم سطح زمین پر ٹکنے لگے۔ تفسیر میں اس بات کی روایت کی گئی ہے۔

قول باری ہے (اِذْ یُوْحِیْ رَبُّکَ اِلَی الْمَلٰٓئِکَةِ اَنِّیْ مَعَکُمْ۔ اور وہ وقت جب کہ تمہارا رب فرشتوں کو اشارہ کر رہا تھا کہ "میں تمہارے ساتھ ہوں") یعنی تمہاری مدد کروں گا (فَثَبِّتُوا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا۔ تم اہل ایمان کو ثابت قدم رکھو) اس میں دو صورتوں کا احتمال ہے۔ ایک تو فرشتوں کی طرف سے یہ بات مسلمانوں کے دلوں میں ڈال دی گئی اور انہیں آگاہ کر دیا گیا کہ اللہ تعالیٰ عنقریب ان کی مدد کرے گا۔ یہ چیز مسلمانوں کے قدم جمنے اور کافروں کے قدم اکھڑنے کا سبب بن گئی اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو آگاہ کر دیا تھا کہ اللہ تعالیٰ عنقریب آپ کی اور مسلمانوں کی مدد کرے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس بات کی اطلاع مسلمانوں کو ثابت قدم رہنے کی دعوت اور پکار بن گئی۔

وَمَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ کا مفہوم

پھر فرمایا (وَمَا رَمَیْتَ اِذْ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللّٰهَ رَمٰی اور تم نے نہیں پھینکا جب پھینکا بلکہ اللہ نے پھینکا) یہ بات اس طرح ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مٹھی مٹی لے کر کافروں کے چہروں کی طرف پھینک دی اور کافروں کے قدم اکھڑ گئے۔ ایک بھی کافر ایسا نہیں بچا جس کی آنکھ میں اس مٹی کا کچھ حصہ نہ پڑا ہو۔ اس میں اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ مٹی ان کافروں کے چہروں اور ان کی آنکھوں تک پہنچا دی تھی۔ اس لیے کہ کسی مخلوق کی یہ طاقت نہیں تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جس جگہ کھڑے تھے وہاں سے یہ مٹی ان کافروں کی آنکھوں تک پہنچا سکے۔ یہ تمام باتیں آپ کی نبوت کی صداقت کی نشانیاں تھیں۔ نیز ان واقعات کا ہو بہو اسی طرح وقوع پذیر ہوتا جس طرح آپ نے اطلاع دی تھی، نبوت کی نشانی تھی۔ ظن و تخمین اور اٹکل کی بنا پر بتائی ہوئی باتیں اس طرح وقوع پذیر نہیں ہو سکتیں۔ اسی طرح یہ بات بھی آپ کی نبوت کی نشانی تھی کہ بارش کی وجہ سے ریت کی تہہ جم گئی اور اس پر مسلمانوں کے قدم جم گئے اور پھر مسلمان کافروں پر قہر الٰہی بن کر ٹوٹ پڑے۔ اس لیے کہ روایت میں ہے کہ کافروں کا جس جگہ پڑاؤ تھا وہ جگہ بارش کی وجہ سے کیچڑ بن گئی اور ان کے لیے اس پر چلنا پھرنا مشکل ہو گیا۔ ایک نشانی یہ بھی تھی کہ مسلمانوں کو کافروں کے لشکر کا سامنا کرنا پسند نہیں تھا لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کے دلوں میں طمانیت کی کیفیت پیدا کر دی گئی۔ پھر یہ بھی ایک نشانی تھی کہ ان پر ایسے موقع پر غنودگی طاری کر دی گئی جب گھبراہٹ کی وجہ سے آنکھوں سے نیند اڑ جاتی ہے۔ ایک اور نشانی یہ تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کافروں پر ایک مٹھی مٹی پھینکی تھی جس کی وجہ سے ان کے قدم اکھڑ گئے تھے اور انہیں شکست کا سامنا کرنا پڑا تھا۔

دشمن کی طرف جانے والے لشکر سے فرار کا بیان

قول باری ہے (وَمَنْ یُّوَلِّهِمْ یَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗۤ اِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ اَوْ مُتَحَیِّزًا اِلٰى فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَمَاْوٰىهُ جَهَنَّمُ۔ جس نے ایسے موقع پر پیٹھ پھیری۔ —الا یہ کہ جنگی چال کے طور پر ایسا کرے یا کسی دوسری فوج سے جا ملنے کے لیے— تو وہ اللہ کے غضب میں گھر جائے گا اور اس کا ٹھکانہ جہنم ہوگا) ابونضرہ نے حضرت ابوسعیدؓ سے روایت کی ہے کہ یہ بات معرکۂ بدر کے لیے کہی گئی تھی۔ ابونضرہ کہتے ہیں کہ اگر اس دن مسلمان کسی دوسری فوج سے جا ملتے تو وہ مشرکین کی فوج کے سوا اور کوئی فوج نہ ہوتی اس لیے کہ ان مسلمانوں کے سوا اس دن مسلمانوں کا کوئی اور جتھا نہیں تھا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ابونضرہ کی یہ بات درست نہیں ہے اس لیے کہ مدینہ کے اندر انصار کے بہت سے لوگ موجود تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اسلامی لشکر کے ساتھ چلنے کا حکم نہیں دیا تھا اور خود یہ لوگ جنگ کے امکان کے بارے میں سوچ نہیں رہے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ بس تجارتی قافلے سے مڈھبیڑ ہوگی اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان ہی لوگوں کے ساتھ نکل کھڑے ہوئے جو آپ کے ساتھ چل پڑے تھے۔ اس لیے ابونضرہ کا یہ قول غلط ہے کہ اس دن بدر کے میدان میں موجود مسلمانوں کے سوا اور کہیں مسلمان نہیں تھے۔ نیز یہ کہ اگر مسلمان کسی فوج کے ساتھ جا ملتے تو وہ مشرکین کی فوج ہوتی۔

ایک قول یہ ہے کہ اس دن مسلمانوں کے لیے کسی اور فوج کے ساتھ جا ملنا جائز ہی نہیں تھا اس لیے کہ مسلمان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت چھوڑ کر کسی اور کی معیت اختیار کر لینا جائز نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (مَا كَانَ لِاَهْلِ الْمَدِیْنَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِّنَ الْاَعْرَابِ اَنْ یَّتَخَلَّفُوْا عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ وَلَا یَرْغَبُوْا بِاَنْفُسِهِمْ عَنْ نَّفْسِهٖ۔ مدینے کے باشندوں اور گرد و نواح کے بدویوں کو یہ ہرگز زیبا نہ تھا کہ اللہ کے رسول

کو چھوڑ کر گھر بیٹھ رہتے اور اس کی طرف سے بے پروا ہو کر اپنے اپنے نفس کی فکر میں لگ جاتے) اس لیے مسلمانوں کے واسطے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ چھوڑ کر واپس ہو جانا اور آپ کو تنہا چھوڑ جانا جائز ہی نہیں تھا اگرچہ اللہ تعالیٰ نے آپ کی مدد اور لوگوں سے آپ کی حفاظت کی ذمہ داری خود اٹھائی تھی چنانچہ ارشادِ باری ہے (وَاللّٰہُ یَعْصِمُکَ مِنَ النَّاسِ - اللہ تعالیٰ آپ کو لوگوں سے محفوظ رکھے گا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ دینا مسلمانوں پر فرض تھا خواہ دشمنوں کی تعداد زیادہ ہوتی یا کم۔

نیز آیت زیر بحث میں وارد لفظ فِئَۃٍ کا اس دن مصداق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس تھی اس لیے جو شخص اس دن میدانِ کارزار سے کنارہ کشی کرتا تو اس کی یہ کنارہ کشی اس صورت میں جائز ہوتی جب وہ کسی فئۃ یعنی پشت پناہ سے جا ملنے کا ارادہ کرتا اور ظاہر ہے کہ اس دن اس لفظ کا مصداق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے سوا اور کوئی نہیں تھا۔ آپ ہی مسلمانوں کے لیے فئۃ یعنی پشت پناہ تھے۔ اس کی مزید وضاحت اس روایت سے ہوتی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کا بیان ہے کہ میں ایک فوجی دستے میں شامل تھا۔ کچھ لوگ میدان کارزار سے پیچھے ہٹے اور مدینہ کی طرف واپس ہو گئے، میں بھی ان لوگوں میں شامل تھا۔ ہم نے سوچا کہ میدان سے بھاگ کر ہم تو فرار ہونے والے بن گئے اور آیت میں مذکورہ وعید کے سزاوار ہو گئے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں تسلی دیتے ہوئے فرمایا کہ تم فرار ہونے والے قرار نہیں پاتے۔ میں تمہارے لیے فئۃ یعنی پشت پناہ ہوں۔ یعنی تم لوگ بھاگ کر میری طرف آئے ہو اس لیے آیت میں مذکورہ وعید کے مستحق نہیں بنو گے۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دور ہوتا جب وہ کفار کے مقابلے سے ہٹ آتا تو اس کے لیے فئۃ کی طرف پلٹ آنا جائز ہو جاتا اس لیے کہ ایسی حالت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس اس کے لیے فئۃ بن جاتی۔ لیکن جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود مسلمانوں کے ساتھ جنگ میں شریک ہوتے تو اس صورت میں آپ کی ذات کے سوا مسلمانوں کے لیے کوئی اور فئۃ نہ ہوتا جس کی طرف ان کے لیے ہٹ آنا جائز ہوتا۔ ایسی صورت میں پھر کسی مسلمان کے لیے میدانِ کارزار سے ہٹنا جائز نہیں ہو سکتا۔

قول باری (وَمَنْ یُّوَلِّھِمْ یَوْمَئِذٍ دُبُرَہٗ) کے متعلق حسن کا قول ہے کہ اس میں اہل بدر پر سختی کی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ تَوَلَّوْا مِنْکُمْ یَوْمَ الْتَقَی الْجَمْعٰنِ اِنَّمَا اسْتَزَلَّھُمُ الشَّیْطٰنُ بِبَعْضِ مَا کَسَبُوْا۔ تم میں سے جو لوگ پیٹھ پھیر گئے تھے ان کی لغزش کا سبب یہ تھا کہ ان کی بعض کمزوریوں کی وجہ سے شیطان نے ان کے قدم ڈگمگا دیے تھے) ایسا

اس لیے کہا گیا کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ چھوڑ کر بھاگ گئے تھے۔ معرکۂ حنین کے دن بھی مسلمانوں سے یہی لغزش ہوئی تھی اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ۔ ابھی غزوۂ حنین کے روز (تم اس کی دستگیری کی شان دیکھ چکے ہو) اس روز تمھیں اپنی کثرتِ تعداد کا غرّہ تھا مگر وہ تمھارے کچھ کام نہ آئی اور زمین اپنی وسعت کے باوجود تم پر تنگ ہو گئی اور تم پیٹھ پھیر کر بھاگ نکلے) کے ذریعہ ان پر عتاب فرمایا۔

جنگ سے فرار کے اصول

مسلمانوں کے میدانِ کارزار چھوڑ کر بھاگ جانے کے عدم جواز کا یہ حکم اس لیے تھا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم بنفس نفیس ان کے ساتھ ہوتے تھے۔ خواہ دشمن کی تعداد تھوڑی ہوتی یا زیادہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس صورت میں ان کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں رکھا۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں ارشاد فرمایا (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا۔ اے نبی! مومنوں کو جنگ پر ابھارو۔ اگر تم میں سے بیس آدمی صابر ہوں تو وہ دو سو پر غالب آئیں گے اور اگر سو آدمی ایسے ہوں تو منکرینِ حق میں سے ہزار آدمیوں پر بھاری رہیں گے) یہ حکم — وَاللَّهُ أَعْلَمُ — اس صورت کے لیے تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے ساتھ موجود نہ ہوتے۔ اس صورت میں بیس آدمیوں پر دو سو کے مقابلہ میں ڈٹ جانا ضروری ہوتا اور انھیں پیچھے ہٹنے کی اجازت نہ ہوتی۔ جب دشمنوں کی تعداد اس سے زیادہ ہوتی تو ان کے لیے میدانِ کارزار چھوڑ کر مسلمانوں کے کسی گروہ کی طرف پلٹ آنا جائز ہوتا جس کی مدد لے کر پھر دوبارہ میدانِ کارزار گرم کرتے۔ پھر یہ حکم اس قولِ باری کے ذریعے منسوخ ہو گیا۔ (الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِن يَكُن مِّنكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ۔ اچھا! اب اللہ نے تمھارا بوجھ ہلکا کیا اور اسے معلوم ہوا کہ ابھی تم میں کمزوری ہے۔ پس اگر تم میں سے سو آدمی صابر ہوں تو وہ دو سو پر اور ہزار آدمی ایسے ہوں تو وہ دو ہزار پر اللہ کے حکم سے غالب آئیں گے)

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ مسلمانوں پر یہ فرض تھا کہ ان کا ایک آدمی دس کے

مقابلہ سے بھی نہ بھاگے ۔ پھر یہ بوجھ ہلکا ہو گیا ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اَلْآنَ خَفَّفَ اللّٰہُ عَنْکُمْ) تا آخر آیت ۔ مسلمانوں پر یہ فرض کر دیا گیا کہ ان کے ایک سو آدمی دو سو کے مقابلہ سے نہ بھاگیں ۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اگر ایک شخص دو کے مقابلے سے بھاگے گا تو وہ فرار ہونے والا کہلائے گا لیکن اگر وہ تین کے مقابلہ سے بھاگے گا تو اسے فرار ہونے والا نہیں کہیں گے ۔

ابن عباسؓ کا قول

ابو بکر جصاص حضرت ابن عباسؓ کے قول کی وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو شخص دو کے مقابلہ سے بھاگے گا وہ اس زحف یعنی لشکر سے فرار ہونے والا کہلائے گا جو آیت میں مراد ہے آیت میں ایک مسلمان پر دو کافروں کے مقابلہ میں ڈٹ جانا واجب کر دیا گیا ہے ۔ اگر کافروں کی تعداد دو سے زائد ہو تو اس صورت میں اس ایک مسلمان کے لیے میدان سے ہٹ کر مسلمانوں کے کسی ایسے گروہ کی طرف پلٹ آنا جائز ہوگا جو میدان کارزار گرم کرنے کے لیے اس کی مدد کر سکتا ہو لیکن یہ ایک مسلمان اگر مسلمانوں کے کسی ایسے گروہ کی طرف پلٹ جانے کی نیت سے میدان کارزار چھوڑ دے گا جو اس کی مدد کے لیے آمادہ نہ ہو تو اس صورت میں فرار ہونے والا یہ شخص اس وعید کا مستحق قرار پائے گا جس کا ذکر اس آیت میں ہے (وَمَنْ یُّوَلِّهِمْ یَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗ) تا آخر آیت ۔ اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انا فئة کل مسلم ۔ میں ہر مسلمان کے لیے پشت پناہ ہوں ۔

حضرت عمرؓ کو جب یہ اطلاع ملی کہ ابو عبید بن مسعودؓ نے جنگ کے دن لڑائی جاری رکھی اور جان جوکھوں میں ڈال کر لڑتے رہے یہاں تک کہ شہید ہو گئے لیکن پسپا نہیں ہوئے تو آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ ابو عبید پر رحم فرمائے ! اگر وہ میدان جنگ سے ہٹ کر میری طرف پلٹ آتے تو میں ان کے لیے فئة بن جاتا ۔" پھر جب ابو عبید کے رفقاء میدان چھوڑ کر حضرت عمرؓ کے پاس پہنچ گئے تو آپؓ نے اُن سے فرمایا کہ "میں تمھارے لیے فئة ہوں ۔" آپ نے میدان چھوڑنے کی بنا پر ان پر کوئی سختی نہیں کی ۔ ہمارے نزدیک یہ حکم اس وقت تک ثابت رہے گا جب تک مسلمانوں کے لشکر کی تعداد بارہ ہزار تک نہ پہنچ جائے ۔

پسپائی بطور جنگی چال

اگر بارہ ہزار سے تعداد کم ہو تو ان کے لیے اپنے سے دو چند دشمن کے مقابلہ سے پسپا ہونے کی

صرف دو صورتیں جائز ہوں گی ایک تو جنگی چال کے طور پر پسپائی اختیار کرنا درست ہوگا، اس کی صورت یہ ہوگی کہ دشمن کو چکمہ دینے کی خاطر اپنی جگہ سے ہٹ کر کسی اور جگہ چلے جائیں مثلاً تنگ جگہ سے نکل کر کشادہ جگہ میں آجائیں یا اس کے برعکس صورت اختیار کریں یا دشمن کی گھات پر چھپ کر بیٹھ جائیں یا کوئی صورت جس میں جنگ سے منہ پھیر کر بھاگنا نہ پایا جاتا ہو۔ جواز کی دوسری صورت یہ ہے کہ دشمن کے سامنے سے پسپائی اختیار کر کے مسلمانوں کے کسی اور فوج یا گروہ سے جا ملیں اور ان کے ساتھ مل کر دوبارہ میدانِ کارزار گرم کریں۔ لیکن جب مسلمانوں کے لشکر کی تعداد بارہ ہزار ہو جائے تو امام محمد بن الحسن کے قول کے مطابق ان کے لیے کسی بھی صورت میں پسپائی اختیار کرنا جائز نہیں ہوگا خواہ دشمن کی تعداد کتنی زیادہ کیوں نہ ہو۔ امام محمد نے اس مسئلے میں ہمارے اصحاب کے درمیان کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا ہے۔

بہترین لشکر

انھوں نے اس مسئلے میں ابن شہاب زہری کی روایت سے استدلال کیا ہے جسے انھوں نے عبیداللہ بن عبداللہ سے نقل کیا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (خیر الاصحاب اربعة وخیر السرایا اربع مائة وخیر الجیوش اربعة آلاف ولن یؤتی اثنا عشر الفا من قلة ولن یغلب۔ بہترین رفاقت وہ ہے جس میں چار افراد شامل ہوں، بہترین فوجی دستہ وہ ہے جس میں چار سو کی نفری ہو اور بہترین لشکر وہ ہے جس میں چار ہزار کی نفری ہو۔ بارہ ہزار نفری پر مشتمل فوج قلت تعداد کی بنا پر شکست نہیں کھا سکتی اور کبھی مغلوب نہیں ہو سکتی) بعض طرق میں ہے (ما غلب قوم یبلغون اثنی عشر الفا اذا اجتمعت کلمتھم۔ وہ قوم کبھی مغلوب نہیں ہو سکتی جو بارہ ہزار نفری پر مشتمل فوج کھڑی کر دے بشرطیکہ اس فوج میں مکمل اتحاد ہو۔

طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ امام مالک سے کسی نے سوال کیا کہ "آیا ہمارے لیے ایسے لوگوں کے مقابلے سے پیچھے ہٹ آنے کی گنجائش ہے جو اللہ کے احکام کو چھوڑ کر اپنے احکام کے مطابق فیصلے کرتے ہوں"؟ انھوں نے اس کے جواب میں فرمایا: اگر تمھارے ساتھ تمھاری طرح بارہ ہزار کی نفری ہو تو پھر تمھارے لیے پیچھے ہٹنے کی گنجائش نہیں۔ اگر یہ تعداد نہ ہو تو پھر تمھارے لیے پیچھے ہٹ آنے کی گنجائش ہے۔ امام مالک سے یہ سوال عبیداللہ بن عمر بن عبدالعزیز بن عبداللہ بن عمرؓ نے کیا تھا۔ یہ مسلک امام محمد کے ذکر کردہ مسلک سے مطابقت رکھتا ہے۔ بارہ ہزار نفری کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے جو روایت منقول ہے وہ اس مسئلے کی بنیاد ہے۔ اگر مشرکین کی تعداد زیادہ بھی ہو تو بھی بارہ ہزار نفری کو ان کے مقابلہ سے پسپا ہونے کی اجازت نہیں ہے۔ خواہ مشرکین ان سے کئی گنا زیادہ کیوں نہ ہوں۔ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق اس صورت میں پسپائی اختیار کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ البتہ اس صورت میں ان پر جو چیز واجب کی گئی ہے وہ ان کا اتحاد اور ان کی یک جہتی ہے۔

فتنہ کا مفہوم

قول باری ہے (وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَاصَّةً۔ اور بچو اس فتنے سے جس کی شامت مخصوص طور پر صرف ان ہی لوگوں تک محدود نہ رہے گی جنھوں نے تم میں سے گناہ کیا ہو) الفتنۃ کی تفسیر میں کئی اقوال منقول ہیں۔ حضرت عبداللہؓ سے مروی ہے کہ اس کے معنی وہی ہیں جو اس آیت (اِنَّمَآ اَمْوَالُكُمْ وَاَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ۔ تمھارے اموال اور تمھاری اولاد آزمائش ہیں) میں موجود لفظ فتنہ کے ہیں۔ حسن کا قول ہے کہ فتنہ وبال اور آفت کو کہتے ہیں۔ ایک قول ہے کہ اس سے مراد عذاب ہے۔ ایک قول کے مطابق یہ اس شادمانی کا نام ہے جس کے تحت لوگ مست ہو کر ظلم ڈھانے پر اتر آتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ اپنے اندر کسی منکر اور خلاف شریعت کام کو جگہ نہ دیں ورنہ اللہ تعالیٰ ان پر ایسا عذاب نازل کرے گا جس کی لپیٹ میں تمام لوگ آجائیں گے۔ ان ہی معنوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ سے کسی نے سوال کیا "کیا ہم ہلاک کر دیے جائیں گے جبکہ ہمارے درمیان صالحین بھی ہوں گے؟" آپؐ نے جواب میں فرمایا "ہاں! جب برائی کی کثرت ہو جائے گی۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ جب کسی قوم کے اندر معاصی کا ارتکاب کیا جا رہا ہو اور ارتکاب کرنے والوں کی اکثریت ہو لیکن وہ ان معاصی کو نہ روکیں تو اللہ تعالیٰ ان پر ایسا سخت عذاب نازل کرے گا جو اپنی لپیٹ میں سب کو لے لے گا۔" اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس آیت کے ذریعے اس عذاب سے ڈرایا ہے جو اپنی لپیٹ میں نافرمانوں اور فرمانبرداروں سب کو لے لے گا۔ اگر فرمانبرداران معاصی کے آگے بند نہیں باندھیں گے۔ ایک قول ہے کہ فتنہ اس لحاظ سے عام ہوگا کہ خوشحالی و شادمانی اور اس کے تحت پیدا ہونے والی برائیاں جب کسی معاشرہ کو اپنے پنجے میں جکڑ لیں گی تو اس کا نقصان ہر شخص کو لاحق ہوگا اور ہر فرد اس سے متاثر ہوگا۔

قوم کو پیغمبر کی موجودگی میں عذاب الٰہی نہیں ہوتا

قول باری ہے (وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَاَنْتَ فِيْهِمْ وَمَا كَانَ اللّٰهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُوْنَ۔ اس وقت تو اللہ ان پر عذاب نازل کرنے والا نہیں تھا جب کہ تو ان کے درمیان موجود تھا اور نہ یہ اللہ کا قاعدہ ہے کہ لوگ استغفار کر رہے ہوں اور وہ ان کو عذاب دے دے) یعنی اللہ تعالیٰ انھیں ایسا عذاب دینے والا نہیں تھا جو ان کی جڑ کاٹ کر رکھ دیتا جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے درمیان موجود ہوتے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو رحمۃ للعالمین بنا کر بھیجا تھا، اس لیے آپ کے ہوتے ہوئے انھیں عذاب نہیں دیا جائے گا جب آپ ان کے یعنی اہل مکہ کے درمیان سے نکل جائیں گے تو یہ لوگ عذاب کے مستحق قرار پائیں گے۔ اللہ کی دی ہوئی نعمت ان سے سلب کر لی جائے گی اور سب کے سب اللہ کے عذاب کی لپیٹ میں آجائیں گے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ پہلی امتیں جب عذاب الٰہی کی زد میں آکر مٹ جانے کے مرحلے پر پہنچ جاتیں تو اللہ تعالیٰ اپنے نبیوں کو ان کے درمیان سے نکل جانے کا حکم دے دیتا۔ حضرت لوط، حضرت صالح اور حضرت شعیب علیہم السلام کی قوموں کے ساتھ یہی کچھ ہوا۔ قول باری (وَمَا كَانَ اللّٰهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُوْنَ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے ہجرت کر گئے تو مسلمانوں کی ایک چھوٹی سی تعداد وہاں رہ گئی۔ مجاہد، قتادہ اور سدی کا قول ہے کہ اگر یہ لوگ استغفار کرتے تو اللہ انھیں عذاب نہ دیتا۔

قول باری ہے (وَمَا لَهُمْ اَلَّا يُعَذِّبَهُمُ اللّٰهُ وَهُمْ يَصُدُّوْنَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ۔ لیکن اب کیوں نہ وہ ان پر عذاب نازل کرے جبکہ وہ مسجد حرام کا راستہ روک رہے ہیں) یہ عذاب اس عذاب سے مختلف ہے جس کا ذکر پہلی آیت میں ہوا ہے اس لیے کہ یہ آخرت کا عذاب ہے اور پہلا عذاب دنیا میں ملنے والا عذاب ہے جس سے ان کی جڑ کٹ کر رہ جاتی۔

قول باری ہے (وَمَا كَانُوْا اَوْلِيَاءَهٗ حالانکہ وہ اس مسجد کے جائز متولی نہیں ہیں) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ حسن کے قول کے مطابق ان مشرکین کا یہ دعویٰ تھا کہ ہم مسجد حرام کے متولی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے اس دعوے کی تردید کر دی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ مشرکین مسجد حرام کے متولی نہیں ہیں بلکہ اس کے جائز متولی وہ لوگ ہیں جو تقویٰ اور پرہیزگاری کے وصف سے متصف ہیں۔ اگر اس سے مسجد حرام کے متولی مراد ہیں تو اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ انھیں مسجد حرام میں داخل ہونے اور اسے آباد کرنے سے روک دیا گیا ہے۔

احترام مساجد اہل ایمان کا کام ہے

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (مَا کَانَ لِلْمُشْرِکِیْنَ اَنْ یَّعْمُرُوْا مَسَاجِدَ اللّٰہِ. مشرکین کو اللہ کی مسجدیں آباد کرنے کی اجازت نہیں ہے)

قول باری ہے (وَمَا کَانَ صَلَاتُھُمْ عِنْدَ الْبَیْتِ اِلَّا مُکَاءً وَّتَصْدِیَۃً. بیت اللہ کے پاس ان کی نماز کیا ہوتی ہے، بس سیٹیاں بجاتے اور تالیاں پیٹتے ہیں) مکاء سیٹیاں بجانے کو کہتے ہیں اور تالیاں پیٹنے کو۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، حسن، مجاہد، عطیہ، قتادہ اور سدّی سے یہی مروی ہے۔ سعید بن جبیر سے منقول ہے کہ تصدیہ کے معنی ہیں "بیت اللہ میں داخل ہونے سے لوگوں کو ان کا روکنا" مکاء اور تصدیہ کو صلاۃ کا نام دیا گیا اس لیے کہ مشرکین دعا اور تسبیح کی بجائے سیٹیاں بجایا کرتے تھے اور تالیاں پیٹتے تھے۔ ایک قول ہے کہ وہ اپنی نمازوں میں یہ حرکتیں کرتے تھے۔

جنگ کا مقصود غلبۂ دین ہے

قول باری ہے (وَقَاتِلُوْھُمْ حَتّٰی لَا تَکُوْنَ فِتْنَۃٌ وَّیَکُوْنَ الدِّیْنُ کُلُّہٗ لِلّٰہِ. اے ایمان لانے والو! ان کافروں سے جنگ کرو۔ یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین پورے کا پورا اللہ کے لیے ہو جائے) حضرت ابن عباسؓ اور حسن کا قول ہے کہ شرک باقی نہ رہے۔ محمد بن اسحاق کا قول ہے کہ ان سے جنگ کرو یہاں تک کہ کسی مومن کو اس کے دین سے ہٹانے کا عمل باقی نہ رہے۔ اس مقام پر فتنہ سے کفر مراد لینا بھی درست ہے اور سرکشی و فساد مراد لینا بھی جائز ہے اس لیے کہ کفر کو اس کے اندر پائے جانے والے فساد کی بنا پر فتنہ کا نام دیا گیا ہے۔ اس لیے آیت کفار، سرکشوں اور فساد مچانے والوں کے خلاف قتال کے حکم کو متضمن ہوگی۔ آیت بغاوت پر آمادہ گروہ کے خلاف جنگی کارروائی کے وجوب پر بھی دلالت کرتی ہے۔ قول باری (وَیَکُوْنَ الدِّیْنُ کُلُّہٗ لِلّٰہِ) تمام اقسام کے کافروں کے خلاف جنگ کرنے کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ اس حکم سے صرف وہ لوگ خارج ہوں گے جن کی کتاب و سنت کے ذریعہ تخصیص کر دی گئی ہے۔ یہ اہل کتاب اور مجوس ہیں ان سے جزیہ لے کر اپنے مذہب پر برقرار رہنے دیا گیا ہے۔ اس آیت سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں جو اہل کتاب اور مجوسیوں کے سوا باقی ماندہ کافروں کو ذمی بنا کر ان کے مذہب پر برقرار رکھنے کے قائل نہیں ہیں۔ اہل کتاب اور مجوسیوں کو جزیہ لے کر ان کے مذہب پر برقرار رکھنے کے جواز پر دلالت موجود ہے۔

غنائم کی تقسیم کا بیان

قول باری ہے (وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ۔ اور تمھیں معلوم ہو کہ جو کچھ مال غنیمت تم نے حاصل کیا ہے اس کا پانچواں حصہ اللہ اور اس کے رسول اور رشتہ داروں اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کے لیے ہے) اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں فرمایا (فَکُلُوْا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلٰلًا طَیِّبًا۔ پس جو کچھ مال تم نے حاصل کیا ہے اسے کھاؤ کہ وہ حلال اور پاک ہے) حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ یہ آیت قول باری (قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰہِ وَالرَّسُوْلِ) کی ناسخ ہے۔ اس لیے کہ پہلے یہ بات تھی کہ جنگ میں مسلمانوں کے ہاتھ جو کچھ آتا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس میں سے جسے جتنا چاہتے دے دیتے۔ اس مال میں کسی کا حق نہ ہوتا صرف اس شخص کا حق ہوتا جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم حقدار بنا دیتے۔ یہ صورت معرکۂ بدر کے موقع پر پیش آئی تھی۔

ہم نے گزشتہ اوراق میں حضرت سعدؓ کا واقعہ بیان کر دیا ہے۔ انھیں ایک تلوار ملی تھی انھوں نے بدر کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تلوار بطور ہبہ مانگی تھی لیکن آپؐ نے اسے یہ کہہ کر صاف جواب دے دیا کہ یہ تلوار نہ تو میری ملکیت ہے نہ تمھاری۔ پھر جب (قُلِ الْاَنْفَالُ لِلّٰہِ وَالرَّسُوْلِ) کا نزول ہوا تو آپؐ نے حضرت سعدؓ کو طلب کر کے فرمایا کہ تم نے مجھ سے یہ تلوار مانگی تھی۔ اس وقت یہ تلوار نہ میری ملکیت تھی نہ تمھاری۔ اب اللہ تعالیٰ نے اسے میری ملکیت میں دے دیا ہے اور میں اسے تمھیں دیتا ہوں۔" حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے جسے ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کیا ہے، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں عبداللہ بن صالح نے، انھیں ابوالاحوص نے اعمش سے، انھوں نے ابوصالح سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ نے فرمایا۔ تم سے پہلے کالے سروں والی کسی قوم کے لیے مالِ غنیمت حلال نہیں کیا گیا تھا، جب کوئی نبی اور اس کے رفقاء مالِ غنیمت حاصل کرتے

تو وہ اسے ایک جگہ جمع کر دیتے، پھر آسمان سے ایک آگ اترتی اور اسے کھا جاتی۔" پھر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا۔ اگر اللہ کا نوشتہ پہلے نہ لکھا جا چکا ہوتا تو جو کچھ تم نے کیا ہے اس کی پاداش میں تم کو بڑی سزا دی جاتی، پس جو کچھ تم نے مال حاصل کیا ہے اسے کھاؤ کہ وہ حلال اور پاک ہے)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن حنبل نے، انھیں ابونوح نے، انھیں عکرمہ بن عمار نے، انھیں سماک الحنفی نے، انھیں حضرت ابن عباس نے، انھیں حضرت عمرؓ نے کہ جب بدر کا معرکہ پیش آیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کافروں کے قیدیوں سے فدیہ لے کر انھیں چھوڑ دیا تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ۔ کسی نبی کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ اس کے پاس قیدی ہوں جب تک کہ وہ زمین میں دشمنوں کو اچھی طرح کچل نہ دے) تا قول باری (لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ) یعنی فدیہ کی رقم۔ اس کے بعد مسلمانوں کے لیے غنائم کی حلت ہوگئی۔ ان دونوں روایتوں میں یہ بتایا گیا ہے کہ غنائم کی حلت بدر کی جنگ کے بعد ہوئی ہے۔ اور حلت کا یہ حکم قول باری (قُلِ الْأَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُولِ) پر مرتب ہے نیز یہ کہ اس کی تقسیم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دی گئی تھی۔ آیت (قُلِ الْأَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُولِ) پہلی آیت ہے جس میں غنائم کی اباحت کا حکم دیا گیا تھا، اسی میں حضور صلی اللہ کو یہ اختیار دیا گیا تھا کہ آپ جسے چاہیں اس میں سے دے دیں اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ) نیز یہ آیت نازل ہوئی (فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا) اس میں قیدیوں سے لیے جانے والے فدیہ کا ذکر ہے۔ یہ واقعہ قول باری (قُلِ الْأَنْفَالُ لِلّٰهِ وَالرَّسُولِ) کے نزول کے بعد پیش آیا تھا۔

فدیہ والی آیت میں مسلمانوں کے اس عمل پر جس ناپسندیدگی کا اظہار کیا گیا ہے اس کی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے ان قیدیوں کو قتل کر دینے کی بجائے شروع ہی سے ان سے فدیہ لے لیا تھا۔ اس آیت میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ غنائم کی اس وقت تک حلت نہیں ہوئی تھی جس میں تقسیم کا معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا۔ اس لیے کہ ممکن ہے کہ غنائم کی حلت تو ہوگئی ہو لیکن فدیہ کی ممانعت رہی ہو، امام ابوحنیفہ کا بھی یہی قول ہے کہ مشرکین کے قیدیوں سے فدیہ لے کر انھیں چھوڑ دینا جائز نہیں ہے۔

معرکۂ بدر میں حصّہ لینے والی فوج مال غنیمت کو آپس میں تقسیم کر لینے کی مستحق قرار نہیں دی گئی تھی۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مال غنیمت سے پانچواں حصّہ الگ نہیں کیا تھا اور سوار اور پیدل سپاہیوں کے حصوں کی نشاندہی نہیں کی تھی۔ یہاں تک کہ قول باری (وَاعْلَمُوٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ) کا نزول ہوگیا۔ آپ نے اس آیت کی بنیاد پر غنائم کے پانچ حصّے کر کے چار حصّے جنگ میں حصّہ لینے والوں کے درمیان تقسیم کر دیے اور پانچواں حصہ آیت میں مذکورہ مدّوں کے لیے مخصوص کر دیا۔ اس آیت کے ذریعے اس اختیار کو منسوخ کر دیا گیا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل تھا کہ آپ جسے چاہتے غنائم میں سے نفل کے طور پر دے دیتے۔

البتہ وہ صورت پھر بھی باقی رہی جس کے تحت مال غنیمت محفوظ کر لینے سے قبل آپ نفل کے طور پر جسے چاہتے اس میں سے کچھ دے دیتے۔ مثلاً یہ اعلان کر دیتے کہ "جسے کوئی چیز ہاتھ لگے وہ اس کی ہوگی" یا "جس شخص نے کسی دشمن کو قتل کر دیا اسے اس کا سامان مل جائے گا۔ اس لیے کہ آیت (وَاعْلَمُوٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ) کا حکم اس صورت کو شامل نہیں ہوا کیونکہ اس صورت میں حاصل ہونے والی چیز صرف اس شخص کے لیے غنیمت بنی تھی جس کے ہاتھ یہ لگی تھی یا جس نے اس کے مالک کو قتل کر دیا تھا۔ مالِ غنیمت محفوظ کر لینے کے بعد بطور نفل کسی کو کچھ دینے کے مسئلے میں اہلِ علم کے مابین اختلاف رائے ہے۔

اس مسئلے میں اختلاف کا ذکر

ہمارے اصحاب، اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ مال غنیمت محفوظ ہو جانے کے بعد کوئی نفل نہیں یعنی پھر کسی کو بھی اس کے حق سے زائد نہیں دیا جائے گا۔ نفل کی صورت صرف یہ ہے کہ پہلے سے یہ اعلان کر دیا جائے کہ "جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کرے گا اسے اس کا سامان مل جائے گا" یا "جس شخص کے ہاتھ کوئی چیز آئے گی وہ اس کی ہو گی"۔ اوزاعی کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق کار میں ہمارے لیے بہترین نمونہ موجود ہے۔ آپ ابتداء میں چوتھائی حصہ دیتے تھے اور واپسی پر تیسرا حصہ دیتے تھے۔ امام مالک، اور امام شافعی کا قول ہے کہ مال غنیمت محفوظ ہو جانے کے بعد بھی امام یا سپہ سالار کے لیے اپنی صوابدید کے مطابق بطور نفل دینا جائز ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مال غنیمت جمع کرنے سے پہلے کسی کو بطور نفل کچھ دینے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مثلاً امام یہ اعلان کر دے کہ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کر دے گا اسے اس کا سامان مل جائے گا یا یہ کہہ دے کہ جو چیز کسی کے ہاتھ آجائے گی وہ اس کی ہو جائے گی۔ حبیب بن مسلمہ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدا میں چوتھائی حصہ نفل کے طور پر دیا تھا اور واپسی پر خمس نکالنے کے بعد تیسرا حصہ دیا تھا۔ ابتدا میں نفل کے طور پر دینے سے متعلق ہم نے فقہاء کے اتفاق کا ذکر کر دیا ہے۔

اب رہی یہ بات کہ واپسی پر تہائی حصہ بطور نفل دیا تھا اس میں دو احتمال ہیں۔ ایک تو یہ کہ آگے جانے والے فوجی دستہ کو واپسی پر جو کچھ ہاتھ آئے وہ مراد ہے۔ مثلاً ان سے یہ کہہ دیا گیا ہو کہ جو کچھ تمہیں ہاتھ لگے اس میں سے خمس نکالنے کے بعد تہائی حصہ تمہیں مل جائے گا۔ اب یہ بات ظاہر ہے کہ غنائم کے مجموعہ کے بارے میں اس لفظ کے اندر عموم نہیں ہے۔ اس میں صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل کی حکایت ہے جو آپ نے کسی معین چیز کے متعلق اختیار کیا تھا جس کی کیفیت بیان نہیں کی تھی۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے معنی وہ لیے جائیں جو ہم نے بیان کیے ہیں کہ آپ نے یہ بات آگے جانے والے فوجی

دستے کی واپسی کی صورت میں بیان کی تھی۔ اور آپ نے ان لوگوں کے لیے واپسی میں جو حصہ مقرر کیا تھا وہ ابتدا میں مقرر کیے ہوئے حصے سے زائد تھا اس لیے کہ واپسی میں غنائم کی حفاظت اور راستے محفوظ کرنے کی ضرورت ہوتی تھی جب کہ ان کے چاروں طرف کفار پھیلے ہوتے اور ان پر حملہ کرنے کے لیے کیل کانٹے سے لیس تیار بیٹھے ہوتے اس لیے کہ انھیں ان کی سرزمین میں اسلامی لشکر کی آمد کی اطلاع مل جانے پر وہ ان کا مقابلہ کرنے کے لیے پوری طرح تیار ہوتے۔

اس میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ بات مال غنیمت محفوظ کر لینے کے بعد کہی گئی ہوا اور یہ اس وقت کی بات ہو جب سارا مالِ غنیمت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا جاتا تھا اور پھر آپ جسے چاہتے دے دیتے تھے۔ پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ حبیب بن مسلمہ کی روایت میں خمس نکالنے کے بعد ثلث کا ذکر ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ بات آیت (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ) کے نزول کے بعد کہی گئی تھی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ روایت میں معترض کے ذکر کردہ امر پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس روایت میں یہ مذکور نہیں ہے کہ خمس سے مراد وہی خمس ہے جو پورے مالِ غنیمت سے نکالا جاتا ہے اور اس کے مستحقین میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ جس کا ذکر اس قول باری میں کیا گیا ہے (فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ) تا آخر آیت۔ یہ ممکن ہے کہ اس خمس کی وہی حیثیت ہو جو مالِ غنیمت میں تہائی یا چوتھائی حصے کی ہوتی ہے ان میں کوئی فرق نہ ہو۔ جب حبیب بن مسلمہ کی روایت میں یہ احتمال پیدا ہو گیا جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا تو اس کے ذریعہ قول باری (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ) کے حکم میں کوئی تبدیلی جائز نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ یہ قول باری چار حصے جنگ میں حصہ لینے والوں کے لیے مخصوص کر دینے کا اسی طرح مقتضی ہے جس طرح پانچویں حصے کو آیت میں مذکور حقداروں کے لیے مخصوص کر دینے کا موجب ہے۔ اس لیے جس وقت مالِ غنیمت جمع کر کے محفوظ کر لیا جائے گا اس میں سب کا حق ثابت ہو جائے گا۔ ظاہر آیت اسی کی مقتضی ہے اس لیے آیت کے مقتضی سے ہٹ کر مال غنیمت میں سے کچھ کسی غیر مستحق کو دے دینا جائز نہیں ہوگا۔ البتہ یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب اس کے لیے کوئی ایسی دلیل موجود ہو جس کے ذریعے آیت کی تخصیص جائز قرار دی جا سکتی ہو۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں یحییٰ نے عبید اللہ سے، انھیں نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے۔ انھوں نے فرمایا: "ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک فوجی دستے کے ساتھ بھیجا۔ ہمیں بارہ اونٹوں کا حصہ ملا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں فی کس ایک

اونٹ نفل کے طور پر عطا کیا"۔ حضرت ابن عمرؓ نے اس روایت میں لشکر کو مالِ غنیمت سے ملنے والے حصوں کو بیان کیا اور یہ بتایا کہ نفل پورے مالِ غنیمت سے نہیں دیا گیا بلکہ حصوں کی تقسیم کے بعد دیا گیا اور خمس میں سے دیا گیا۔ مالِ غنیمت محفوظ کر لینے کے بعد کسی کو بطور نفل کچھ دینا صرف خمس سے ہی جائز ہوتا ہے اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے سنائی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں ولید بن عتبہ نے، انھیں ولید نے، انھیں عبداللہ بن العلاء نے، انھوں نے ابو سلام بن الاسود سے سنا وہ کہتے تھے کہ میں نے حضرت عمرو بن عبسہؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ: ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مالِ غنیمت کے ایک اونٹ کو سترہ بنا کر نماز پڑھائی۔ جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو اس اونٹ کے پہلو سے ایک بال اُٹھا کر فرمانے لگے۔ میرے لیے تمھارے غنائم سے خمس کے سوا اس بال کے برابر بھی کوئی چیز حلال نہیں ہے اور یہ خمس بھی تمھاری طرف ہی لوٹا دیا جاتا ہے۔

اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح کر دیا کہ آپ کو غنائم میں خمس کے سوا اور کسی چیز کے اندر تصرف کرنے کا اختیار نہیں تھا۔ نیز یہ کہ باقی چار حصے غانمین کا حق شمار ہوتے تھے۔ اس حدیث میں یہ دلیل موجود ہے کہ ایسی معمولی چیزیں جن کی کوئی قیمت نہیں ہوتی اور جسے لینے پر لوگ ایک دوسرے کے لیے مانع نہ ہوتے۔ مثلاً گٹھلی، تنکا اور چیتھڑے وغیرہ جسے بیکار سمجھ کر پھینک دیا جاتا ہے، ایک انسان کے لیے ایسی چیزیں اٹھا لینا اور لے جانا جائز ہوتا ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کے پہلو سے ایک بال اٹھا کر فرمایا تھا کہ تمھارے غنائم سے میرے لیے اس جیسی چیز بھی حلال نہیں ہے یعنی میرے لیے اس جیسی چیز کا لے لینا اور اس سے فائدہ اٹھانا یا پورے گروہ میں سے کسی ایک کو دے دینا جائز نہیں۔ ظاہر ہے کہ ایک بال کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔

اگر کوئی کہے کہ آپؐ نے فرمایا تھا کہ میرے لیے اس جیسی چیز بھی حلال نہیں ہے اس سے آپ کی مراد وہی متعین چیز تھی یعنی بال۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپ کی اس سے مراد ایسی چیزیں تھیں جنھیں حاصل کرنے میں لوگ ایک دوسرے کے لیے مانع نہیں بنتے۔ بعینہٖ وہ بال مراد نہیں تھا۔ اس لیے کہ وہ تو آپؐ نے لے لیا تھا۔ ہماری اس بات پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے ابن المبارک نے نقل کیا ہے۔ انھیں خالد الحذاء نے عبداللہ بن شقیق سے اور انھوں نے بلقین کے ایک شخص سے اس شخص نے ایک واقعہ کا ذکر کیا ہے۔

اسی سلسلے میں وہ کہتے ہیں کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا: اللہ کے رسول! اس مال یعنی مالِ غنیمت کے متعلق آپ کیا فرماتے ہیں؟ آپ نے جواب دیا۔ خمس اللہ کے لیے اور چار

حصّے فوج کے لیے ہے۔" ہم نے پھر پوچھا: "آیا اس میں کسی کا حق کسی سے بڑھ کر بھی ہے؟" آپؐ نے فرمایا: "اگر تم اپنے پہلو میں پیوست تیر بھی کھینچ کر نکال لو، یعنی وہ دشمن کا تیر ہو اور اب مالِ غنیمت میں شامل ہو، تو بھی تم اپنے مسلمان بھائی سے بڑھ کر اس کے حق دار نہیں ہو گے۔" ابو عاصم النبیل نے وہب بن ابی خالد الحمصی سے، انھوں نے اپنے والد حضرت عرباض بن ساریہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بال پکڑ کر فرمایا (مالی فیکم ھذہ، مالی فیہ الا الخمس، فادوا الخیط والمخیط فانہ عار و نار و شنار علی صاحبہ یوم القیامۃ)۔ تمھارے مال میں میرا اس بال جتنا بھی حق نہیں ہے، مالِ غنیمت میں خمس کے سوا میرا کوئی حق نہیں ہے اس لیے مالِ غنیمت کا دھاگا اور سوئی بھی جمع کرا دو، اس لیے کہ اسے دبا جانا قیامت کے دن دبئے جانے والے کے لیے شرمندگی، جہنم کی آگ اور بدترین عیب کا سبب بن جائے گا۔

مالِ غنیمت اور تعمیرِ کردار

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں حماد نے محمد بن اسحاق سے، انھوں نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے، والد نے عمرو کے دادا سے کہ دادا (یعنی حضرت عبداللہ بن عمروؓ) نے قبیلہ ہوازن سے حاصل ہونے والے غنائم کا ذکر کرتے ہوئے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک اونٹ کے پاس چلے گئے اس کے کوہان سے ایک بال اٹھایا اور فرمایا: "لوگو! اس فَے یعنی مالِ غنیمت میں خمس کے سوا میرے لیے کوئی چیز نہیں ہے، یہ چیز تک بھی نہیں (یہ کہتے ہوئے آپؐ نے دو انگلیاں بلند کر کے اونٹ کے کوہان سے حاصل کردہ بال لوگوں کو دکھایا) اور یہ پانچواں حصہ بھی تمھیں لوٹا دیا جاتا ہے، اس لیے مالِ غنیمت کا دھاگا اور سوئی بھی جمع کرا دو۔" یہ سن کر ایک شخص کھڑا ہو گیا۔ اس کے ہاتھ میں اُون کا گچھا تھا وہ کہنے لگا کہ "میں نے اُون کا یہ گچھا اپنی اونٹنی کا چادر رفو کرنے کی غرض سے لیا تھا"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا: "خمس میں سے میرا اور عبدالمطلب کے گھرانے یعنی میرے قرابت داروں کا جو حصہ ہے وہ میں تمھیں دیتا ہوں۔" یہ سن کر وہ شخص کہنے لگا: "جب اس سلسلے میں آپؐ اس مقام کو پہنچ گئے ہیں جو مجھے نظر آ رہا ہے تو مجھے بھی اس اُون کی ضرورت نہیں ہے۔" یہ کہہ کر اس شخص نے اُون کا گچھا پھینک دیا۔

یہ تمام روایات ظاہر کتاب اللہ سے مطابقت رکھتی ہیں اس لیے یہ روایات حبیب بن مسلمہ

کی روایت کردہ حدیث کے مقابلہ میں اولیٰ ہوں گی، خاص طور پر جبکہ اس روایت میں اس تاویل کی گنجائش موجود ہے جس کا ہم نے سابقہ سطور میں تذکرہ بھی کر دیا ہے۔ یہ تمام روایات مالِ غنیمت کے چار حصوں میں غانمین یعنی جنگ میں حصہ لینے والوں کے سوا کسی اور کے حق کے ثبوت کے لیے مانع ہیں۔ اور یہ بتاتی ہیں کہ ان چاروں حصوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی کوئی حق نہیں تھا۔ محمد بن سیرین نے روایت کی ہے کہ حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ حضرت عبید اللہ بن ابی بکرہ رضی اللہ عنہ کی سرکردگی میں ایک مہم پر گئے ہوئے تھے۔ اس مہم کے اختتام پر کچھ قیدی ہاتھ آگئے، حضرت عبید اللہ رضی اللہ عنہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو ایک قیدی حوالہ کرنا چاہا تو حضرت انس رضی اللہ عنہ نے انھیں ایسا کرنے سے منع کیا اور فرمایا کہ پہلے مالِ غنیمت تقسیم کر دو پھر خمس میں سے مجھے جو کچھ دینا ہے دو۔ حضرت عبید اللہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں تو پورے مالِ غنیمت میں سے تمھیں دوں گا۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور حضرت عبید اللہ رضی اللہ عنہ خمس میں سے دینے پر رضامند نہیں ہوئے۔

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابراہیم بن عبد اللہ نے، انھیں حجاج نے، انھیں حماد نے محمد بن عمرو سے، انھوں نے سعید بن المسیب سے، انھوں نے فرمایا: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اب بطور نفل کسی کو کچھ دینے کی بات ختم ہو گئی۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سعید بن المسیب کی شاید اس سے مراد یہ ہو کہ پورے مالِ غنیمت میں سے اب بطور نفل کسی کو کچھ نہیں دیا جائے گا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بطور نفل لوگوں کو دیا کرتے تھے پھر مالِ غنیمت کی تقسیم کی آیت کے ذریعے یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ اس قول سے ہمارے مسلک کے حق میں استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ سعید بن المسیب کا یہ قول ظاہری طور پر اس امر کا مقتضی ہے کہ عام حالات کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ بطور نفل کسی کو کوئی چیز دے دے، البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ یہ دلالت موجود ہے کہ امام وقت یا سپہ سالار اگر یہ اعلان کر دے کہ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کرے گا اس کا سامان اسے مل جائے گا، تو اس صورت میں وہ سامان اسے مل جائے گا، اس پر چونکہ سب کا اتفاق ہے، اس اتفاقِ امت کی بنا پر ہم نے اس کی تخصیص کر دی اور باقی صورتوں کو اس کے مقتضیٰ پر رہنے دیا یعنی اگر امام یہ اعلان نہ کرے تو کسی کو بھی بطور نفل کوئی حصہ نہیں ملے گا۔ سعید بن المسیب سے یہ مروی ہے کہ لوگ خمس میں سے بطور نفل دیا کرتے تھے۔

بڑے سرداروں کو مالِ غنیمت دینا

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ حنین میں حاصل ہونے والے غنائم میں سے عرب کے مشہور سرداروں کو بڑے بڑے عطیے دیے تھے، ان میں اقرع بن حابس، عیینہ بن حصن، زبرقان بن بدر، ابوسفیان بن حرب اور صفوان بن امیہ وغیرہم شامل تھے۔ یہ بات واضح ہے کہ آپ نے ان میں سے ہر ایک کو مالِ غنیمت میں سے اس کا اپنا حصہ اور خمس میں سے ایک حصہ دو حصے ملا کر نہیں دیے تھے اس لیے کہ یہ دونوں حصے مل کر بھی اس عطیے کی مقدار کو نہیں پہنچ سکتے تھے جو آپ نے ان میں سے ہر ایک کو دیا تھا۔ آپ نے ہر ایک کو سو سو اونٹ دیے تھے۔ ان کے سوا کچھ دوسروں کو بھی اتنے ہی اونٹ دیے تھے۔ آپ نے ان میں سے ہر ایک کو خمس میں سے اس کا حصہ دے کر خمس کے باقی ماندہ حصوں میں سے اسے نہیں دیا ہوگا اس لیے کہ خمس کے باقی ماندہ حصوں میں فقراء کا حق تھا اور یہ لوگ فقراء نہیں تھے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ نے انھیں پورے مالِ غنیمت میں سے دیا تھا اور چونکہ آپ نے اس سلسلے میں تمام لوگوں سے ان کی رضامندی بھی حاصل نہیں کی تھی اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آپ نے انھیں یہ سب کچھ بطور نفل دیا تھا کیونکہ آپ کو بطور نفل کسی کو کچھ دے دینے کا اختیار تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ لوگ مؤلفۃ القلوب کی مد میں آتے تھے اور اللہ تعالیٰ نے صدقات میں مؤلفۃ القلوب کا حصہ رکھا ہے خمس کی حیثیت بھی اس لحاظ سے صدقہ کی طرح ہے کہ اس کا مصرف بھی فقراء ہیں جس طرح صدقات کا مصرف فقراء ہی ہیں۔ اس لیے یہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں پورے خمس میں سے دیا ہو جس طرح صدقات میں سے آپ انھیں دیتے تھے۔

مقتول دشمن کے سلب کے بارے میں فقہاء کی آراء

مقتول دشمن کے ساز و سامان کی ملکیت کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، امام مالک اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ مقتول کا سلب یعنی ساز و سامان پورے مالِ غنیمت کا حصہ ہے۔ البتہ اگر امیر لشکر نے یہ اعلان کر دیا ہو کہ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کرے گا اسے اس کا ساز و سامان مل جائے گا۔ ایسی صورت میں یہ ساز و سامان پورے مالِ غنیمت کا حصہ نہیں ہوگا۔ اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ سلب ہر صورت میں قاتل کو مل جائے گا خواہ

امیر لشکر نے اس کا اعلان نہ بھی کیا ہو۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری ہے (وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ) یہ آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ مالِ غنیمت غانمین یعنی جنگ میں حصہ لینے والوں کو دینا لازم ہے اس لیے مالِ غنیمت میں سے کسی کو خصوصی طور پر کوئی چیز دے دینا اور دوسروں کو اس سے محروم رکھنا جائز نہیں ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا وضاحت کی بنا پر سلب کو بھی مالِ غنیمت میں شمار کرنے پر آیت کی دلالت تسلیم کر لینی چاہیے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لفظ (غَنِمْتُمْ) کا مصداق وہ مالِ غنیمت ہے جو غازیوں نے اجتماعی طور پر نیز جنگ میں ایک دوسرے کا سہارا بن کر اور غنیمت کے طور پر ساز و سامان اکٹھا کر کے حاصل کیا ہو۔ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کر دیتا ہے وہ دراصل پوری جماعت کی مدد اور اجتماعی قوت کے سہارے ایسا کرتا ہے اور مقتول کا ساز و سامان حاصل کرتا ہے۔ اس لیے اس ساز و سامان کو مالِ غنیمت میں شمار کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اگر وہ اس مقتول کو قتل کیے بغیر اس کا سلب لے لیتا تو اس صورت میں یہ سلب مالِ غنیمت کا حصہ شمار ہوتا۔ اس لیے کہ اسے اس سلب تک رسائی صرف پورے لشکر کی اجتماعی قوت کی بنا پر حاصل ہوئی تھی۔ اس کی مزید وضاحت اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ایسا شخص جس نے عملاً جنگ میں حصہ نہ لیا ہو اور اسلامی لشکر کی صف میں صرف مددگار کی حیثیت سے کھڑا رہا ہو وہ بھی غنیمت کا مستحق ہوتا اور غانمین میں شامل ہوتا ہے اس لیے غنیمت کے حصول میں اس کی پشت پناہی اور سہارے کو بھی دخل ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس سے سلب کا مالِ غنیمت ہونا واجب ہو گیا۔ اس صورت میں اس کی حیثیت غنائم کی دوسری اشیاء کی طرح ہو گی۔ اس پر قول باری (فَكُلُوْا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلٰلًا طَيِّبًا) بھی دلالت کرتا ہے اس لیے کہ سلب پوری جماعت نے بطور غنیمت حاصل کیا ہے اس لیے پوری جماعت کا اس پر حق ہو گا۔ سنت کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے۔

ہمیں احمد بن خالد الجزوری نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن یحییٰ نے، انھیں محمد بن المبارک اور ہشام بن عمّار نے، ان دونوں کو عمرو بن واقد نے موسیٰ بن یسار سے، انھوں نے مکحول سے اور انھوں نے قتادہ بن ابی امیہ سے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم نے اسلامی لشکر کے ساتھ مقام دابق میں پڑاؤ ڈالا۔ حضرت ابوعبیدہ بن الجراح اسلامی لشکر کے سپہ سالار تھے۔ حبیب بن مسلم کو یہ اطلاع کہ قلعہ قبرس

کا حاکم فنداذربائیجان کی طرف بھاگنے کے لیے قلعہ سے چل پڑا ہے۔ وہ اپنے ساتھ یاقوت و زمرد اور موتی نیز ریشمی کپڑوں کی بڑی مقدار لے جا رہا ہے۔ یہ سن کر حبیب بن مسلم اس کی تلاش میں پہاڑی راستوں پر چل پڑے اور ایک درّے میں اسے جالیا اور قتل کر کے اس کا سارا مال و اسباب حضرت ابوعبیدہ کے پاس لے آئے۔

حضرت ابوعبیدہؓ نے اس سے خمس نکالنا چاہا تو حبیب کہنے لگے کہ آپ مجھے اس رزق سے کیوں محروم کرتے ہیں جو اللہ نے مجھے عطا کیا ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتول کا سارا مال و اسباب قاتل کو دینے کا حکم دیا ہے۔ یہ سن کر حضرت معاذ بن جبلؓ نے حبیب سے فرمایا: "حبیب ٹھہرو، میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (انما للمرء ما طابت به نفس امامه۔ انسان کو وہی کچھ لینا چاہیے جو اس کا امام خوش ہو کر اسے دے دے)" حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اس چیز کی ممانعت کا مقتضی ہے جو اس کا امام اسے خوش ہو کر نہ دے اس لیے امام جس شخص کو خوش ہو کر مقتول کا سلب دینا نہ چاہے اس کے لیے وہ سلب حلال نہیں ہوگا۔ خاص طور پر جب کہ حضرت معاذؓ نے سلب کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد سنا دیا ہے۔

اگر کوئی کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک جماعت نے جس میں حضرت ابوقتادہؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت سمرہ بن جندبؓ وغیرہم شامل ہیں یہ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (من قتل قتيلاً فله سلبه۔ جس شخص نے دشمن کے کسی آدمی کو قتل کر دیا اسے اس کا سلب یعنی ساز و سامان مل جائے گا) نیز حضرت سلمہؓ بن الاکوعؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عوف بن مالکؓ اور خالد بن الولیدؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے دشمن کے قاتل کو اس کا سلب دے دیا تھا۔ یہ روایت دو باتوں پر دلالت کرتی ہے ایک تو یہ کہ روایت، سلب پر قاتل کے استحقاق کی مقتضی ہے۔ دوسری یہ کہ اس روایت سے حضرت معاذؓ کی روایت کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل سے اسی فعل پر خوش ہو کر اسے سلب دے دیا تھا۔ اور یہ بات تو واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم امام الائمہ تھے، اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (ليس للمرء الا ما طابت به نفس امامه) سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ کہ اس سے وہ امیر اور حاکم مراد ہے جس کی اطاعت، قاتل پر جو سلب کا دعویدار ہے، واجب ہو۔

حضرت معاذؓ نے بھی اس ارشاد سے یہی مفہوم اخذ کیا تھا آپ۔ چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے اس حدیث کے راوی ہیں اس لیے آپ کا اخذ کردہ مفہوم ہی درست قرار دیا جائے گا۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اس ارشاد سے اپنی ذات مراد لیتے تو حدیث کے الفاظ یہ ہوتے" انما للمرء ما طابت بہ نفسی انسان کے لیے وہ کچھ ہے جو میں خوش ہو کر اسے دے دوں" اس لیے معترض نے جس تاویل اور مفہوم کا ذکر کیا ہے وہ بے معنی اور ساقط تاویل ہے۔ رہ گئیں وہ روایتیں جن میں یہ مروی ہے کہ سلب قاتل کے لیے ہوتا ہے ان میں اس حکم کا ورود اس حالت کے تحت ہوا تھا جس میں آپ نے مجاہدین کو قتال پر ابھارا تھا۔ آپ یہ بات لوگوں کو قتال پر ابھارنے اور دشمنوں کے خلاف انھیں جوش دلانے کے لیے فرمایا کرتے تھے جس طرح آپ سے یہ مروی ہے کہ (من اصاب شیئاً فھولہ۔ جس شخص کو کوئی چیز ہاتھ آجائے وہ اس کی ہو جائے گی۔

جس طرح ہمیں احمد بن خالد الجزوری نے روایت سنائی ہے، انھیں محمد یحییٰ الدھانی نے، انھیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں غالب بن حجرہ نے، انھیں امّ عبداللہ نے، یہ ملقام بن التلب کی بیٹی ہیں، انھوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (من اتی بمولٍ فلہ سلبہ جو شخص کسی فرار ہونے والے کو پکڑ کر لائے گا اسے اس کا ساز و سامان مل جائے گا) یہ بات واضح ہے کہ یہ حکم صرف متعلقہ جنگ کی حالت تک محدود تھا اس لیے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ جو شخص کسی فرار ہونے والے دشمن کو پکڑ لے گا وہ اس کے سلب کا حقدار نہیں بنے گا۔ آپ کا یہ ارشاد فتح مکہ کے دن آپ کے اس ارشاد کی طرح ہے کہ (من دخل دار ابی سفیان فھو امن، ومن دخل المسجد فھو آمن، ومن دخل بیتہ فھو امن ومن القی سلاحہ فھو امن۔ جو شخص ابوسفیان کے گھر میں داخل ہو جائے گا اسے امن مل جائے گا، جو شخص مسجد میں داخل ہو جائے گا اسے امن مل جائے گا، جو شخص اپنے گھر میں داخل ہو جائے گا اسے امن مل جائے گا اور جو شخص اپنے ہتھیار پھینک دے گا اسے امن مل جائے گا) قاتل، سلب کا مستحق نہیں ہوتا الّا یہ کہ امیر لشکر نے اعلان کر دیا ہو کہ جو شخص کسی دشمن کو قتل کرے گا اسے اس کا ساز و سامان مل جائے گا۔

اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے سنائی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن حنبل نے، انھیں الولید بن مسلم نے، انھیں صفوان بن عمرو نے عبدالرحمٰن بن جبیر بن نفیر سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت عوف بن مالک الاشجعی رضؓ سے وہ فرماتے ہیں کہ میں غزوۂ موتہ میں حضرت زید بن حارثہؓ کے لشکر میں شامل ہو گیا میرے ساتھ قبیلہ مدد کا ایک یمنی باشندہ بھی تھا اس

کے پاس تلوار کے سوا اور کوئی ہتھیار نہیں تھا۔ ایک مسلمان نے اونٹ ذبح کیا اس شخص نے اس سے کھال کا ایک ٹکڑا طلب کیا جو اسے مل گیا۔ اس نے اس سے ایک ڈھال بنالی، ہم آگے بڑھتے رہے۔ پھر رومیوں سے ہماری مڈبھیڑ ہوئی۔ رومیوں کی فوج میں ایک شخص سرخ گھوڑے پر سوار تھا جس کی زین پر سونے کی پتریاں لگی ہوئی تھیں اسی طرح اس کے ہتھیار پر بھی سونے کی پتریاں چڑھی ہوئی تھیں۔ وہ شخص رومیوں کو مسلمانوں کے خلاف بھڑکاتا پھر رہا تھا۔ قبیلہ مدد کا یہ یمنی باشندہ اس رومی کی گھات میں ایک چٹان کے پیچھے بیٹھ گیا۔ جب رومی اپنے گھوڑے پر اس جگہ سے گزرا تو اس نے اس کی کونچیں کاٹ ڈالیں، رومی گھوڑے سے گر پڑا۔ یہ شخص اس پر سوار ہو گیا اور اس کی گردن اڑا دی اور اس کے گھوڑے اور سازو سامان پر قبضہ کر لیا۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے اس معرکے میں مسلمانوں کو فتح دی تو حضرت خالد نے اس شخص کو طلب کر کے سارا سازو سامان اس سے رکھوا لیا۔ عوف بن مالک رضؓ کہتے ہیں کہ میں حضرت خالدؓ کے پاس گیا اور ان سے کہا کہ کیا آپ کو یہ بات معلوم نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فیصلہ ہے کہ سلب، قاتل کا ہوتا ہے۔ انھوں نے جواب دیا کہ مجھے معلوم ہے لیکن مجھے اس سازو سامان کی مالیت بہت زیادہ معلوم ہوئی اس لیے میں نے یہ سب کچھ رکھوا لیا۔ یہ سن کر میں نے کہا کہ آپ یہ سارا سلب اس شخص کو واپس دے دیں ورنہ میں آپ کے خلاف یہ معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے پیش کر دوں گا۔ لیکن حضرت خالدؓ نے میری بات ماننے سے انکار کر دیا۔

جب ہماری واپسی ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ہم سب اکٹھے ہو گئے۔ میں نے سارا واقعہ اور حضرت خالد کا طرزِ عمل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بیان کر دیا۔ آپ نے حضرت خالدؓ سے جواب طلبی کی، انھوں نے عرض کیا کہ دراصل مجھے اس کی مالیت بہت زیادہ معلوم ہوئی۔ آپؐ نے یہ سن کر انھیں سارا سامان واپس کرنے کا حکم دے دیا۔ میں نے یہ دیکھ کر حضرت خالدؓ سے کہا۔ "کہیں ایسا تو نہیں ہوا کہ میں نے تمھاری اطاعت نہیں کی"۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے استفسار کیا۔ میں نے حضرت خالدؓ کے ساتھ ہونے والی اپنی پوری گفتگو دہرا دی جسے سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو غصہ آگیا اور آپؐ نے فرمایا: "خالد! یہ سامان واپس نہ کرو"، پھر سب سے مخاطب ہو کر فرمایا: "کیا تم لوگ اپنے سرداروں اور امراء کو اس حالت پر پہنچا دینا چاہتے ہو کہ تمھیں تو ان کی حکومت و قیادت کا نتھرا ہوا حصہ ہاتھ آجائے اور گدلا حصہ ان کے سر پر جائے"۔

ہمیں محمد بن بکر نے بیان کیا، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن حنبل نے، انھیں ولید نے کہ

میں نے ثور سے اس روایت کے بارے میں دریافت کیا، انھوں نے مجھے خالد بن معدان سے، انھوں نے جبیر بن نفیر سے اور انھوں نے عوف بن مالک اشجعی رضؓ سے اسی طرح کی روایت سنائی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت خالدؓ کو جب سلب واپس نہ کرنے کا حکم دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ قاتل اس کا حق دار نہیں تھا۔ اس لیے کہ اگر قاتل اس کا حق دار ہوتا تو آپ کبھی بھی اس کا یہ حق اس سے نہ روکتے۔ اس سے یہ دلالت بھی حاصل ہوئی کہ شروع میں آپ نے سلب واپس کرنے کا جو حکم دیا تھا وہ دراصل ایجاب پر مبنی نہ تھا بلکہ نفل کے طور پر تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ خمس میں سے اسے یہ دینے کا حکم دیا گیا ہو۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جس کے راوی یوسف الماجشون ہیں، انھیں صالح بن ابراہیم نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے کہ معاذ بن عفراء اور معاذ بن عمرو بن الجموح نے جب ابوجہل کو قتل کر دیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم دونوں نے اسے قتل کیا ہے لیکن آپ نے سلب معاذ بن عمرو کو دینے کا فیصلہ سنایا۔ آپ نے سلب ان میں سے ایک کو دیا جبکہ پہلے فرما چکے تھے کہ دونوں اس کے قتل میں شریک ہیں۔

اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ یہ دونوں ننھے مجاہد ابوجہل کو قتل کرنے کی بنا پر اس کے سلب کے مستحق نہیں ٹھہرے تھے۔ آپ یہ نہیں دیکھتے کہ اگر امیر لشکر یہ اعلان کر دیتا کہ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کرے گا اسے اس کا سلب مل جائے گا، پھر دو شخص دشمن کے ایک آدمی کو قتل کر دیتے تو دونوں آدھے آدھے سلب کے مستحق قرار پاتے، ایک آدمی مستحق قرار نہ پاتا، لیکن درج بالا روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک قاتل کو سلب دے دیا جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ سلب کا استحقاق قتل کی بناء پر نہیں ہوتا۔ اگر قاتل سلب کا مستحق ہوتا تو پھر ایسے مقتول کا سلب جس کا قاتل معلوم نہ ہو منجملہ مالِ غنیمت قرار نہ پاتا بلکہ لقطہ قرار دیا جاتا۔ کیونکہ اس کا مستحق ایک متعین شخص ہوتا۔ لیکن جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ میدانِ جنگ میں ایسے مقتول کا سلب مالِ غنیمت میں شمار ہوتا ہے جس کا قاتل معلوم نہ ہو تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ قاتل سلب کا مستحق نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ نے یہ فرمایا ہے کہ میدان سے پیٹھ پھیر کر بھاگنے والے دشمن کا قاتل اس کے سلب کا مستحق نہیں ہوتا بلکہ مقابلہ کرنے والے دشمن کا قاتل اس کے سلب کا مستحق ہوتا ہے۔ یعنی ادبار کی صورت میں سلب کا استحقاق نہیں ہوتا، اقبال کی صورت میں ہوتا ہے جبکہ سلب کے بارے میں وارد روایت نے اقبال اور ادبار کی حالت کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔ اگر امام شافعی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں تو انھوں نے دونوں میں فرق کر کے اس کے خلاف مسلک اختیار کیا ہے اور اگر وہ نظر اور قیاس

سے استدلال کرتے ہیں تو قیاس اس بات کا موجب ہے کہ سلب کا شمار مال غنیمت میں ہو جس کے سب مستحق ہوتے ہیں۔

اس لیے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ادبار کی حالت میں قتل کرنے کی صورت میں قاتل سلب کا مستحق نہیں ہوتا۔ بلکہ اس سلب کو مالِ غنیمت میں شامل کیا جاتا ہے۔ حالت ادبار اور حالت اقبال کے درمیان جو مشترک علت ہے وہ یہ ہے کہ قاتل نے دشمن کے آدمی کو پورے لشکر کی معاونت سے قتل کیا ہے اور امیرِ لشکر کی طرف سے اس کے استحقاق کے لیے پہلے سے کوئی اعلان نہیں ہوا ہے قاتل صرف اسی وقت سلب کا مستحق ہوتا ہے، جبکہ مالِ غنیمت سمیٹ کر محفوظ کر لینے سے پہلے پہلے امیرِ لشکر کی طرف سے اس قسم کا کوئی اعلان ہو چکا ہو اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اگر امیرِ لشکر نے سلب کے استحقاق کے متعلق یہ اعلان کر دیا ہو کہ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کرے گا اسے اس کا سلب مل جائے گا پھر کوئی شخص دشمن کے کسی آدمی کو ادبار یا اقبال کی حالت میں قتل کر دے تو اس کے سلب کا وہ مستحق ہو جائے گا اور اقبال یا ادبار کی حالت سے اس حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ اگر سلب کا استحقاق نفسِ قتل کی بنا پر ہوتا تو اقبال اور ادبار کی حالت کے لحاظ سے اس کے حکم میں فرق نہ ہوتا۔

حضرت براء بن عازبؓ کے ہاتھ سے قتل ہونے والے دشمن کے آدمی کے سلب کے متعلق حضرت عمرؓ کا یہ قول مروی ہے کہ "ہم سلب میں خمس نہیں لیا کرتے تھے لیکن براء کو حاصل ہونے والا سلب اچھی خاصی مالیت کا ہے اور ہم ضرور اس کا خمس لیں گے"۔

امیرِ لشکر اگر یہ اعلان کر دے کہ جس شخص کو کوئی چیز ہاتھ لگ جائے وہ اس کی ہو گی تو اس اعلان کی کیا حیثیت ہو گی اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے کہ اس اعلان کے بموجب عمل ہو گا اور اس میں سے خمس وصول نہیں کیا جائے گا۔ امام مالکؒ نے ایسے اعلان کو مکروہ سمجھا ہے اس لیے کہ یہ پیسے اور انعام دے کر جنگ پر بھیجنے کے مترادف ہے۔ امام شافعی کا قول ہے مقتول کے سلب کے سوا جو چیز بھی کسی کے ہاتھ لگے گی اس میں سے خمس وصول کیا جائے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ امیرِ لشکر کی طرف سے اس قسم کا اعلان جائز ہے اور ایسے مال پر حق ثابت ہو جاتا ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ اس میں سے خمس نہ لیا جائے اور اس مال میں سے خمس کے مستحقین کے حقوق کو منقطع کر دینا اسی طرح جائز ہو جائے جس طرح تمام اہلِ لشکر کے حقوق کو اس سے منقطع کر دینا جائز ہوتا ہے۔ نیز امیرِ لشکر کا یہ اعلان اس کے اس اعلان کی طرح ہے کہ جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کر دے گا اسے اس کا سلب

مل جائے گا۔ جب امیر کے اس اعلان کی بنا پر سلب میں خمس نکالنا واجب نہیں ہوتا تو پھر زیر بحث اعلان کی بنیاد پر حاصل ہونے والے مال میں سے خمس نکالنا واجب نہیں ہونا چاہیے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے اس مال میں خمس واجب کیا ہے جو مجاہدین کے لیے مال غنیمت بن چکا ہو۔ چنانچہ ارشاد ہے: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) اس لیے جو چیز مجاہدین کے لیے مال غنیمت نہ بنی ہو اس میں سے خمس نکالنا واجب قرار دینا نہیں چاہیے۔

اگر ایک شخص امیر کی اجازت کے بغیر دار الحرب میں گھس جائے اور مال وغیرہ سمیٹ کر واپس آ جائے تو آیا اس مال سے خمس وصول کیا جائے گا یا نہیں۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے یہ مال اس کا ہوگا اور اس میں سے اس وقت تک خمس وصول نہیں کیا جائے گا جب تک کارروائی ایک جتھے کی شکل میں نہ ہوئی ہوگی، جتھے سے مراد یہ ہے کہ یہ گروہ طاقت و قوت کا مالک ہو۔ امام محمد نے جتھے کے لیے نفری کی کوئی حد مقرر نہیں کی ہے۔ البتہ امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ اگر جتھا کم از کم نو افراد پر مشتمل ہو تو پھر اس مال سے خمس وصول کیا جائے گا۔ سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے کہ چاہے ایک فرد بھی یہ کارروائی کرے حاصل کردہ مال میں سے خمس وصول کیا جائے گا اور باقی چار حصے اس کے ہوں گے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اگر امام چاہے گا تو اس شخص کو اس حرکت کی سزا دے گا اور سزا کے طور پر اسے مال سے محروم کر دے گا اور اگر چاہے گا تو خمس وصول کر کے باقی مال اسے دے دے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ) اس بات کا مقتضی ہے کہ مال غنیمت حاصل کرنے والے ایک جماعت اور گروہ کی شکل میں ہوں۔ اس لیے کہ جماعت کی صورت میں مال غنیمت کا حصول استحقاق کی شرط ہے اس حکم کی حیثیت قول باری (اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ مشرکین کو قتل کر دو) یا (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ۔ ان لوگوں سے جنگ کرو جو اللہ پر ایمان نہیں لاتے اور نہ ہی یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہیں) میں مذکورہ حکم کی طرح نہیں ہے۔ اس حکم میں ایک شخص کو بھی جب وہ مشرک ہو قتل کرنے کا لزوم ہے خواہ اس کے ساتھ کوئی جماعت یا گروہ نہ بھی ہو۔

اس لیے کہ آیت میں مشرکین کی جماعت کو قتل کرنے کا حکم ہے اور جماعت کو قتل کرنے کا حکم پوری جماعت کے اعتبار کو مستلزم نہیں ہے اس لیے کہ اس میں یہ اعتبار شرط نہیں ہے۔ جبکہ قول باری (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ) میں شرط کی صورت موجود ہے۔ وہ شرط یہ ہے کہ غنیمت ایک

گروہ کو حاصل ہوا اور اس گروہ کے قتال کی بنا پر حاصل ہو اس لیے اس حکم کی حیثیت قائل کے اس قول کی طرح ہے کہ اگر میں اس جماعت سے کلام کروں تو میرا غلام آزاد ہے۔" اس جملے میں قسم ٹوٹنے کی شرط یہ ہے کہ پوری جماعت سے کلام کیا جائے۔ اگر اس جماعت کے بعض افراد سے کلام کرے گا تو حانث نہیں ہوگا۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے، سب کا اس پر اتفاق ہے کہ جب ایک لشکر مالِ غنیمت حاصل کرلے تو خمس نکال لینے کے بعد باقی ماندہ چار حصوں میں دوسرے تمام مسلمان شریک نہیں ہوں گے اس لیے کہ وہ جنگ میں شریک نہیں ہوئے تھے اور غنیمت کو سمیٹ کر محفوظ کرنے میں ان کا کوئی حصہ نہیں تھا۔ اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ دارالحرب میں گھس کر مال سمیٹ لینے والا یہ ایک شخص تنہا اس مال کا مستحق قرار پائے۔ رہ گئی خمس کی بات تو وہ اس مالِ غنیمت میں واجب ہوتا ہے جو مسلمانوں کی مدد اور ان کی نصرت کی بنا پر حاصل ہوتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مالِ غنیمت حاصل کرنے والوں کو دیگر مسلمانوں کی پشت پناہی حاصل ہو۔ اب جو شخص تنہا لوٹ مار اور مال سمیٹنے کی نیت سے دارالحرب میں جا گھسے گا وہ امام المسلمین کی نصرت اور اس کی پشت پناہی سے اپنا تعلق قطع کرلے گا اس لیے کہ اس کی اجازت کے بغیر یہ کارروائی کرنے کی بنا پر وہ اس کی نافرمانی کرنے والا قرار پائے گا جس سے یہ ضروری ہوجائے گا کہ اس کے حاصل کردہ مال میں امام کے لیے خمس کا کوئی استحقاق نہ پیدا ہو۔

زیرِ زمینی دفینوں کا حکم

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ایسا رکاز (زمین کے اندر موجود معدنیات، دھاتیں نیز دفینے) جو دارالاسلام میں ملے اس میں خمس واجب ہوگا اس لیے کہ وہ ایسی سرزمین میں پایا گیا جس پر اسلام کا غلبہ ہے۔ لیکن اگر یہ رکاز دارالحرب میں مل جائے تو اس میں خمس واجب نہیں ہوگا۔ اگر کوئی شخص امام کی اجازت سے دارالحرب میں گھس کر وہاں سے مال وغیرہ سمیٹ لائے تو اس مال میں خمس واجب ہوگا اس لیے کہ امام المسلمین نے جب اسے یہ کارروائی کرنے کی اجازت دے دی تو وہ اس کی مدد اور پشت پناہی کا ضامن بن گیا اور اس سلسلے میں وہ مسلمانوں کی جماعت کے قائم مقام ہوگیا اس لیے اس مال میں مسلمانوں کے لیے اسے خمس کا استحقاق حاصل ہوگیا۔ امام کی اجازت کے بغیر دارالحرب میں گھس کر لوٹ مار کرنے والے اگر ایک گروہ کی شکل میں ہوں جنہیں طاقت و قوت بھی حاصل ہو تو ان کے حاصل کردہ مال میں خمس واجب ہوگا اس لیے کہ قول باری ہے (وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ) اس صورت میں اس گروہ کی حیثیت فوجی دستے اور لشکر جیسی ہوگی۔

اس لیے کہ انھیں طاقت و قوت حاصل ہوگی اور مذکورہ بالا آیت میں ان کے غنائم سے خمس کے اخراج کا خطاب ان کی طرف متوجہ ہوگا۔

بعد میں شامل جنگ ہونے والوں کے خمس کا حکم

اگر اسلامی لشکر دارالحرب میں مصروف پیکار ہو اور مالِ غنیمت محفوظ کر لینے سے پہلے کوئی اور فوجی دستہ یا لشکر کمک کے طور پر ان سے جا ملے تو آیا وہ بھی اس مالِ غنیمت میں حصہ دار ہوگا یا نہیں۔ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب اسلامی لشکر کو دارالحرب میں مال غنیمت حاصل ہو جائے اور اسے دارالاسلام میں پہنچانے سے قبل کوئی اور دستہ بطور کمک ان سے آملے تو آنے والے لوگ اس مالِ غنیمت میں حصہ دار نہیں گے۔ امام مالک، سفیان ثوری، لیث بن سعد، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ حصہ دار نہیں نہیں گے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک اس مسئلے کی بنیاد یہ ہے کہ مالِ غنیمت میں حق اس وقت ثابت ہوتا ہے جب اسے دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر کیا جائے اور پھر تقسیم کی بنا پر اس میں ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ لیکن دارالحرب میں اس مال کا ہاتھ آجانا حق کے اثبات کے لیے کافی نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ دارالحرب میں جس جگہ اسلامی فوج پہنچ جائے۔ اگر مسلمان اس جگہ کو فتح نہ کر سکیں تو وہاں سے حاصل شدہ مال، مالِ غنیمت نہیں کہلائے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر اسلامی فوج اس جگہ سے نکل آئے اور اس کے بعد کوئی اور فوج وہاں داخل ہو کر اسے فتح کرے تو وہ جگہ مسلمانوں کی ملکیت شمار نہیں ہوگی بلکہ اس کی حیثیت دارالحرب کے دوسرے علاقوں اور جگہوں کی طرح رہے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ اسلامی فوج اس جگہ تک پہنچ گئی تھی لیکن چونکہ اس جگہ یا علاقے کا اتصال دارالاسلام کے ساتھ نہیں ہوا اور وہ دارالاسلام میں شامل نہیں کیا جا سکا اس لیے وہ دارالحرب کا ہی علاقہ رہا۔ اسی طرح دارالحرب میں مسلمانوں کو حاصل ہونے والی ہر چیز میں اس وقت تک حق ثابت نہیں ہوگا جب تک اسے دارالاسلام پہنچا کر محفوظ نہ کر لیا جائے۔ اس لیے اس عمل سے پہلے پہلے اگر کمک کے طور پر اسلامی لشکر کے ساتھ کوئی اور لشکر یا فوجی دستہ آملتا ہے تو اس حاصل شدہ مالِ غنیمت کا حکم وہی ہوگا جو کافروں کے قبضے میں موجود اشیاء کا ہے اس لیے اس مال میں پرانے اور نئے آنے والے سب شریک ہوں گے۔

نیز قول باری (واعلموا انما غنمتم من شیء فان للہ خمسہ) بھی اس امر کا متقضی ہے کہ حاصل شدہ یہ مالِ غنیمت نئے آنے والوں کے لیے بھی مالِ غنیمت شمار کر لیا جائے اس لیے

کہ اس مال کو دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر دینے میں ان لوگوں کا بھی حصہ ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب تک اسلامی لشکر دارالحرب میں پڑاؤ ڈالے رہے گا اسے مالِ غنیمت کو دارالاسلام میں لا کر محفوظ کر دینے کے سلسلے میں ان نئے آنے والوں کی معاونت کی ضرورت رہے گی جس طرح اس صورت میں ان کی معاونت کی ضرورت رہتی جب وہ اس مال غنیمت کے حصول سے پہلے اسلامی لشکر سے آملتے۔ اس صورت میں مالِ غنیمت میں اس کی شرکت ہو جاتی ہے اس لیے زیر بحث صورت میں بھی مالِ غنیمت کے اندر ان کی شرکت ہونی چاہیے۔ اگر مالِ غنیمت کا ہاتھ آجانا ہی حق کے اثبات کے لیے کافی ہوتا اور اس کے لیے اسے دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر لینے کی شرط نہ ہوتی تو پھر اسلامی فوج کے قدموں تلے آنے والے دشمن کے ہر علاقے کو دارالاسلام شمار کرنا ضروری ہو جاتا جس طرح اس علاقے کو فتح کر لینے کے بعد اسے دارالاسلام کا حصہ شمار کیا جاتا ہے۔ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اسلامی فوج کے قدموں تلے آنے والا دشمن کا علاقہ صرف اتنی بات پر دارالاسلام کا حصہ شمار نہیں ہوتا تو اس میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ دارالحرب میں ہاتھ آنے والے مالِ غنیمت میں اس وقت حق ثابت ہوتا ہے جب اسے دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر لیا جائے۔

جو حضرات کمک کے طور پر آنے والے لشکر کو مالِ غنیمت میں شامل نہیں کرتے ان کا استدلال یہ ہے کہ زہری نے عنبسہ بن سعید اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابان بن سعید کو نجد کی طرف جانے والی ایک فوجی مہم کا قائد بنا کر روانہ کیا تھا۔ حضرت ابانؓ کامیابی حاصل کرنے کے بعد اپنے رفقاء سمیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس خیبر پہنچ گئے، جب آپ وہاں پہنچے تو خیبر فتح ہو چکا تھا اور کھجور کی چھالوں سے گھوڑوں پر گھمڑیاں باندھی جا چکی تھیں۔ حضرت ابانؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہمیں بھی خیبر کے مالِ غنیمت سے حصہ ملنا چاہیے۔ حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ میں نے فوراً عرض کیا کہ انھیں کوئی حصہ نہ دیا جائے، یہ سن کر حضرت ابانؓ کو غصہ آگیا اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ کو "نجدی دیہاتی! تمھاری یہ جرأت؟" کہہ کر ڈانٹ دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابانؓ کو بیٹھنے کا حکم دیا اور انھیں کوئی حصہ نہیں دیا۔ اس روایت میں ان حضرات کے قول کی تائید میں کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے کہ خیبر پر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا غلبہ ہوا تھا تو اس کے ساتھ ہی وہ دارالاسلام بن گیا تھا۔ اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔

خیبر کا مالِ غنیمت شرکائے حدیبیہ کے لیے مخصوص تھا

اس سلسلے میں ایک اور روایت بھی ہے۔ حماد بن سلمہ نے علی بن زید سے انھوں نے عمار بن ابی عمار سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں۔ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جب کبھی مالِ غنیمت کی تقسیم کے وقت موجود ہوتا تو آپ مجھے اس میں سے ضرور حصہ دیتے، صرف خیبر کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مالِ غنیمت میں سے مجھے کچھ نہیں دیا اس لیے کہ یہ مالِ غنیمت صرف ان مجاہدین کے لیے مخصوص تھا جو حدیبیہ کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھے۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے اس روایت میں یہ بات بتائی کہ خیبر میں حاصل ہونے والا مالِ غنیمت اہل حدیبیہ کے لیے مخصوص تھا خواہ انھوں نے غزوۂ خیبر میں حصہ لیا تھا یا نہیں لیا تھا، اس مالِ غنیمت میں ان کے سوا کسی اور کا حصہ نہیں رکھا گیا تھا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل حدیبیہ سے اس مالِ غنیمت کا وعدہ فرمایا تھا چنانچہ ارشاد ہے (وَاُخْرٰی لَمْ تَقْدِرُوْا عَلَیْہَا قَدْ اَحَاطَ اللّٰہُ بِہَا۔ اور ایک اور فتح بھی ہے جو ابھی تمھارے قابو میں نہیں آئی ہے اللہ اسے احاطۂ قدرت میں لیے ہوئے ہے) اس سے پہلے ارشاد ہوا (وَعَدَکُمُ اللّٰہُ مَغَانِمَ کَثِیْرَۃً تَاْخُذُوْنَہَا فَعَجَّلَ لَکُمْ۔ اللہ نے تم سے اور بھی بہت سی غنیمتوں کا وعدہ کر رکھا ہے کہ تم انھیں لوگے، سو ان میں سے یہ فتح تمھیں سر دست دے دی ہے۔

ابو بُردہ نے حضرت ابو موسیٰؓ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں: ہم فتح خیبر کے تین دن بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچے آپ نے ہمیں مالِ غنیمت میں سے حصہ دیا اور ہمارے سوا کسی اور جو اس غزوہ میں شریک نہیں ہوا تھا کوئی حصہ نہیں دیا۔" اس روایت میں یہ ذکر ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو موسیٰؓ اور ان کے رفقاء کو مالِ غنیمت میں سے حصہ دیا حالانکہ یہ حضرات فتح خیبر میں شریک نہیں تھے۔ ان کے سوا کسی اور کو کوئی حصہ نہیں دیا جو اس معرکہ میں شریک نہیں تھا۔ اس میں یہ احتمال ہے کہ آپؐ نے ان حضرات کو اس بنا پر حصہ دیا تھا کہ یہ لوگ اہل حدیبیہ میں سے تھے اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپؐ نے انھیں اس بنا پر حصہ دیا تھا کہ اس غنیمت کے مستحقین نے خوشدلی سے اس کی اجازت دے دی تھی جس طرح خثیم بن عراک نے اپنے والد سے اور انھوں نے اپنے قبیلے کے کچھ لوگوں سے روایت کی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اپنے رفقاء سمیت مدینہ پہنچے اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ سے جا چکے تھے، یہ حضرات بھی مدینہ سے روانہ ہو کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس وقت پہنچے جب خیبر فتح ہو چکا

تھا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان حضرات کے حصوں کے بارے میں مجاہدین سے گفتگو کرنے کے بعد انھیں بھی مال غنیمت میں شریک کر لیا۔ ان روایات میں اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ اگر دارالحرب میں موجود اسلامی لشکر کو کوئی کمک پہنچ جائے تو اسے مال غنیمت میں شریک نہیں کیا جاتا۔

قیس بن مسلم نے طارق بن شہاب سے روایت کی ہے کہ اہل بصرہ نے نہاوند پر حملہ کیا۔ اہل کوفہ نے ان کے لیے کمک بھیجی۔ اس وقت نہاوند فتح ہو چکا تھا۔ اہل بصرہ نے اہل کوفہ کو غنیمت کے مال میں شریک کرنا نہیں چاہا۔ اہل کوفہ کی کمک حضرت عمارؓ کی سرکردگی میں گئی تھی، بنو عطارد کے ایک شخص نے حضرت عمارؓ سے گستاخانہ انداز میں کہا" او کن کٹے! کیا ہمارے غنائم میں شریک ہونا چاہتے ہو؟" آپ نے جواب میں فرمایا: "ہاں! شریک ہونا چاہتے ہیں کیونکہ ہماری مدد سے تم نے یہ قیدی گرفتار کیے ہیں۔" پھر حضرت عمرؓ کو اس کے متعلق لکھا گیا، حضرت عمرؓ نے جواب میں تحریر فرمایا کہ مال غنیمت ان لوگوں کو ملے گا جو اس جنگ میں شریک ہوئے ہیں۔ اس روایت میں بھی ہمارے قول کے خلاف دلالت موجود نہیں ہے، اس لیے کہ مسلمان نہاوند پر قابض ہو گئے تھے جس کی بنا پر یہ بایں معنی دارالاسلام بن گیا تھا کہ کافروں کے لیے وہاں کوئی پشت پناہ گروہ باقی نہیں رہا تھا۔ حضرت عمرؓ نے یہ حکم اس لیے دیا تھا کہ حضرت عمارؓ اور ان کے رفقاء اس وقت جا کر شامل ہوئے تھے جب نہاوند دارالاسلام بن چکا تھا۔ تاہم عمارؓ اور آپ کے رفقاء کا خیال یہ تھا کہ مال غنیمت میں شرکت ہونی چاہیے اور حضرت عمرؓ کا خیال تھا کہ شرکت نہیں ہونی چاہیے اس لیے کہ یہ حضرات نہاوند فتح ہو جانے کے بعد شریک ہوئے تھے اور مال غنیمت بایں معنی دارالاسلام میں محفوظ کیا جا چکا تھا کہ اس وقت تک نہاوند کی سرزمین دارالاسلام بن چکی تھی۔

گھڑسواروں کے حصّے

قول باری ہے (وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر قول باری سوار اور پیادہ کے حصوں میں مساوات کا مقتضی ہے۔ اس میں تمام غانمین کو خطاب ہے اور یہ اسم ان سب کو شامل ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (فَاِنْ کُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَیْنِ فَلَھُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ۔ اگر عورتیں دو سے زائد ہوں تو انھیں ترکہ کا دو تہائی ملے گا) ظاہر آیت سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر میّت کی بیٹیاں دو سے زائد ہوں تو دو تہائی ترکہ کی مساوی طور پر مستحق ہوں گی، یعنی دو تہائی ترکہ کو آپس میں مساوی طور پر تقسیم کر لیں گی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میرا یہ غلام ان لوگوں کے لیے ہے تو اسے اس مفہوم پر محمول کیا جائے گا کہ غلام مساوی طور پر ان لوگوں کا ہوگا۔ اِلّا یہ کہ ان لوگوں میں سے کسی کے حصے کی زیادتی بیان کر دی گئی ہو۔ اسی طرح قولِ باری (غَنِمْتُمْ) کا مقتضی یہ ہے کہ سب غانمین مالِ غنیمت کے حصوں میں مساوی اور یکساں ہوں گے اس لیے کہ قولِ باری (غَنِمْتُمْ) اس مفہوم سے عبارت ہے کہ مالِ غنیمت پر اس کی ملکیت ہوتی ہے تاہم گھڑ سوار کے حصّے کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔

پیادوں اور سواروں کے حصص میں اختلاف رائے

امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ سوار کو دو حصے اور پیادہ کو ایک حصہ ملے گا۔ امام ابو یوسف، امام محمد، ابن ابی لیلی، امام مالک، سفیان ثوری، لیث بن سعد، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ سوار کو تین حصے ملیں گے اور پیادہ کو ایک حصہ ملے گا۔ حضرت عمرؓ کے گورنر المنذر بن ابی حمصہ سے امام ابوحنیفہ کے قول کی طرح روایت منقول ہے کہ انھوں نے سوار کو دو حصے اور پیادہ کو ایک حصہ دیا تھا اور حضرت عمرؓ نے اس پر صاد کیا تھا۔ حسن بصری سے بھی یہی قول منقول ہے۔ شریک نے ابو اسحاق سے روایت کی ہے کہ قثم بن العباس، سعید بن عثمان کے پاس خراسان پہنچے جب کہ انھیں مال غنیمت ہاتھ آچکا تھا۔ سعید بن عثمان نے ان سے کہا کہ "میں تمھارا انعام یہ رکھتا ہوں کہ مالِ غنیمت میں سے ہزار حصے تمھیں دیتا ہوں۔" قثم بن العباس نے یہ سن کر ان سے کہا کہ ایک حصہ میرا مقرر کرو اور ایک حصہ میرے گھوڑے کا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے سابقہ سطور میں بیان کر دیا ہے کہ ظاہر آیت سوار اور پیادہ کے درمیان حصوں میں مساوات کی مقتضی ہے لیکن جب سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ سوار کو ایک حصہ زائد ملے گا تو ہم نے اسے ایک حصہ زائد دیا اور اس اتفاقِ اُمت کی بنا پر ظاہر آیت کی تخصیص کر دی۔ اور آیت کے الفاظ کا حکم باقی ماندہ صورتوں کے لیے علیٰ حالہٖ ثابت رہا۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں یعقوب بن غیلان العمانی نے، انھیں محمد بن الصباح الجرجرائی نے، انھیں عبداللہ بن رجاء سفیان ثوری سے، انھوں نے عبیداللہ بن عمر سے، انھوں نے نافع سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار کے لیے دو حصے اور پیادہ کے لیے ایک حصہ مقرر فرمایا تھا۔ عبدالباقی نے کہا ہے کہ اس روایت کو ثوری سے محمد بن الصباح کے سوا کسی اور نے روایت نہیں کی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں

الحمیدی نے، انھیں ابو اسامہ نے عبید اللہ سے، انھوں نے نافع سے، انھوں نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (للفارس ثلاثۃ اسھم، سھم لہ وسھمان لفرسہ۔ سوار کے لیے تین حصے ہیں، ایک حصہ اس کے لیے دو حصے اس کے گھوڑے کے لیے) اس بارے میں عبید اللہ بن عمر کی روایتوں میں اختلاف پیدا ہو گیا۔ ممکن ہے یہ دونوں روایتیں اس طرح درست ہوں کہ آپ نے پہلے تو سوار کو دو حصے دیے ہوں اور یہی اس کا حق ہو۔ پھر کسی اور مال غنیمت میں تین حصے دیے ہوں۔ ایک زائد اسے بطور نفل عطا کیا ہو۔ یہ بات تو واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کسی کو اس کا حق دینے میں رکاوٹ نہیں ڈالتے تھے، اور ایسا بھی ہوتا تھا کہ ایک شخص کو بطور نفل اس کے حق سے زائد دے دیتے تھے۔ جس طرح حضرت ابن عمرؓ نے اس روایت میں ذکر کیا ہے جسے ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ بقول حضرت ابن عمرؓ ہمارے حصے میں بارہ بارہ اونٹ نظر آئے اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ایک ایک اونٹ بطور نفل عطا کیا۔

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن الکمیت الموصلی نے، انھیں صبیح بن دینار نے، انھیں عفیف بن سالم نے عبید اللہ بن عمر سے، انھوں نے نافع سے اور انھوں نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معرکۂ بدر کے موقع پر سوار کو دو حصے اور پیادہ کو ایک حصہ عطا کیا تھا۔ یہ روایت اگر ثابت بھی ہو جائے تو بھی امام ابو حنیفہ کے لیے بطور حجت کام نہیں دے سکتی اس لیے کہ غزوۂ بدر میں مال غنیمت کی تقسیم اس بنیاد پر نہیں ہوئی تھی کہ اس پر مجاہدین کا حق تھا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس موقع پر انفال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالے کر کے آپ کو یہ اختیار دے دیا تھا کہ جسے جتنا چاہیں دے دیں۔ اگر آپ اس موقع پر انفال میں سے کسی کو کچھ نہ دیتے پھر بھی آپ کا یہ اقدام درست ہوتا۔ اس وقت تک مال غنیمت پر جنگ میں شریک افراد کا استحقاق ثابت نہیں ہوا تھا۔ مال پر استحقاق کا وجوب اس کے بعد ہوا جب یہ آیت نازل ہوئی (وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ) اس کے ذریعے انفال کا نہ حکم منسوخ ہو گیا جس میں پورے مال غنیمت کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سپرد کر دیا گیا تھا۔

مجمع بن جاریہ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح خیبر کے موقع پر غنائم کی تقسیم اس طرح فرمائی تھی کہ سوار کو دو حصے عطا کیے تھے اور پیادہ کو ایک حصہ دیا تھا۔ ابن الفضیل نے حجاج سے انھوں نے ابو صالح سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح خیبر کے موقع پر غنائم کی تقسیم اس طرح کی کہ سوار کو تین حصے دیے اور پیادہ کو ایک حصہ عطا کیا

یہ روایت مجمع بن جاریہ کی روایت کے خلاف ہے۔ ان دونوں روایتوں میں اس طرح تطبیق ہو سکتی ہے کہ آپ نے بعض سواروں کو دو حصے عطا کیے جو کہ ان کا حق تھا اور بعض کو تین حصے دیے۔ زائد حصہ بطور نفل عطا کیا۔

جس طرح حضرت سلمہ بن الاکوع سے مروی ہے کہ آپ نے انھیں غزوۂ ذی قرد میں سوار اور پیادہ دونوں کے حصوں کے طور پر دو حصے عطا کیے تھے، حضرت سلمہؓ اس روز پیادہ تھے یا جس طرح مروی ہے کہ آپ نے اس دن حضرت زبیرؓ کو چار حصے عطا کیے تھے۔ سفیان بن عیینہ نے ہشام بن عروہ سے روایت کی ہے، انھوں نے یحییٰ بن عباد بن عبداللہ بن الزبیرؓ سے کہ حضرت زبیرؓ کے لیے مالِ غنیمت میں سے چار حصے رکھے جاتے تھے، یہ زائد حصے دراصل بطور نفل ہوتے تھے اور اس کے ذریعے سواروں کو دشمنوں پر گھوڑے دوڑانے کے لیے برانگیختہ کیا جاتا تھا جس طرح آپ اسی مقصد کے تحت قاتل کو مقتول کا سلب دے دیتے تھے اور اعلان فرما دیتے (مَنْ اَصَابَ شَیْئًا فَھُوَ لَہٗ۔ جو چیز کسی شخص کے ہاتھ آ جائے گی وہ اس کی ہو گی) یہ اقدام دراصل جنگ پر برانگیختہ کرنے کی خاطر اٹھایا جاتا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب سوار کے حصے کے متعلق مروی روایات میں اختلاف ہے تو اس صورت میں وہ روایت اولیٰ ہو گی جس میں زائد حصے کی بات منقول ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس وقت ہوتی جب یہ چیز ثابت ہو جاتی کہ یہ زائد حصہ استحقاق کی بنیاد پر دیا گیا تھا۔ لیکن جب اس میں یہ احتمال پیدا ہو گیا ہے کہ شائد یہ زائد حصہ نفل کے طور پر دیا گیا تھا

———————— تو اب زائد حصے

کا اثبات، استحقاق کی بنیاد پر نہیں ہو سکتا۔ اس میں ایک اور پہلو بھی ہے، جس روایت سے ہم استدلال کرتے ہیں اس میں پیادہ کے حصے کے اندر اضافہ ہے اس لیے کہ جب سوار کا حصہ کم ہو جائے گا تو اس کے نتیجے میں پیادہ کو ملنے والا حصہ بڑھ جائے گا۔ ہماری اس بات پر نظر اور قیاس کی جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔ وہ یہ کہ جنگ میں گھوڑے کی حیثیت آلۂ حرب کی طرح ہوتی ہے جس کی بنا پر قیاس کا تقاضا تھا کہ اسے کوئی حصہ نہ ملے جس طرح دیگر آلاتِ جنگ کے لیے کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ لیکن ہم نے ایک حصے کے سلسلے میں قیاس کو ترک کر دیا اور باقی کو قیاس پر محمول کیا، اسی بنا پر اگر میدانِ جنگ میں صرف گھوڑا موجود ہو اور اس کا سوار غائب رہے تو اس گھوڑے کو کوئی حصہ نہیں ملے گا۔ اور اگر ایک شخص گھوڑے کے بغیر جنگ میں موجود ہو تو وہ حصے

کا مستحق ہوگا۔ جب ایک شخص یعنی پیادہ کو ایک حصے سے زائد نہیں دیا جاتا تو گھوڑے کو بطریق اولیٰ نہیں دیا۔ نیز حصے کے استحقاق میں پیادہ کا معاملہ گھوڑے کی بہ نسبت زیادہ مؤکد ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ جنگ میں خواہ جتنے بھی افراد شریک ہوں سب کے سب اپنے اپنے حصوں کے مستحق قرار پائیں گے لیکن اس کے برعکس اگر ایک شخص کئی گھوڑے لے کر میدان جنگ میں جائے گا تو صرف ایک ہی گھوڑے کا حصہ ملے گا۔ جب ایک آدمی کا معاملہ گھوڑے سے بڑھ کر مؤکد ہوتا ہے لیکن اسے ایک حصے سے زائد نہیں دیا جاتا تو گھوڑے کو بطریق اولیٰ ایک حصے سے زائد نہیں ملنا چاہیے۔

مختلف الاقسام جنگی گھوڑوں کے حصص میں اختلاف رائے

براذون یعنی ٹٹو یا ترکی گھوڑے کے حصے کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب امام مالک، سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے کہ فرس اور برذون دونوں یکساں ہیں۔ اوزاعی کا قول ہے کہ مسلمانوں کے ائمہ یعنی خلفاء برذون کو کوئی حصہ نہیں دیتے تھے۔ یہاں تک کہ خلیفہ ولید بن یزید کے قتل کے بعد جب فتنہ وفساد پھیل گیا تو پھر برذون کو بھی حصہ ملنے لگا۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ ٹٹو اور دوغلی نسل کے گھوڑے دونوں کو صرف ایک حصہ ملے گا۔ یہ دونوں خالص عربی النسل گھوڑوں کے درجے کو نہیں پہنچ سکتے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری ہے (وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللّٰهِ وَعَدُوَّكُمْ۔ اور تیار بندھے رہنے والے گھوڑے تاکہ اس کے ذریعے اللہ کے اور اپنے دشمنوں کو خوف زدہ کر دو) نیز فرمایا (فَمَا اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ۔ سو تم نے اس کے لیے نہ گھوڑے دوڑائے اور نہ اونٹ) نیز فرمایا (وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيْرَ۔ اور گھوڑے، خچر اور گدھے) ان آیات سے خیل کے اسم سے ترکی نسل کے گھوڑوں یعنی براذین کا اسی طرح مفہوم حاصل ہوتا ہے جس طرح عربی نسل کے گھوڑوں کا۔ جب خیل کا اسم دونوں کو شامل ہے تو پھر یہ واجب ہو گیا کہ حصوں کے اندر بھی ان دونوں کو یکساں سمجھا جائے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ برذون کا سوار بھی فارس کہلاتا ہے جس طرح عربی نسل کے گھوڑے کا سوار فارس کہلاتا ہے۔ جب ان دونوں پر فارس کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (للفارس سھمان وللراجل سھم) تو اس حکم کے عموم میں برذون یعنی ترکی نسل کے گھوڑے کا سوار بھی اسی طرح داخل ہوگا جس طرح عربی نسل کے گھوڑے کا سوار داخل ہے۔ نیز اگر برذون گھوڑا ہے تو پھر یہ

ضروری ہے کہ اس کے حصے اور عربی نسل کے گھوڑے کے حصے میں کوئی فرق نہ ہو، اگر برذون گھوڑا نہیں ہے تو پھر یہ ضروری ہوگا کہ اسے کسی حصے کا مستحق قرار نہ دیا جائے۔

جب لیث بن سعد اور ان کے ہمنوا اس بات پر ہمارے ساتھ اتفاق کرتے ہیں کہ برذون کے لیے بھی حصہ نکالا جائے گا تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اسے گھوڑوں میں شمار کیا جاتا ہے نیز یہ کہ اس کے اور عربی گھوڑے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ نیز فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کا گوشت کھانے کے جواز اور عدم جواز کے مسئلے میں اس کی حیثیت عربی گھوڑے جیسی ہے (گھوڑے کے گوشت کے جواز اور عدم جواز کے مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے) یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان دونوں کی جنس ایک ہے، اس لیے ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ اسی طرح کا ہے جو نر اور مادہ، فربہ اور لاغر جانور کے درمیان یا عمدہ اور گھٹیا گھوڑے کے مابین ہوتا ہے۔ اس بہت سے ان دونوں کے درمیان فرق ان کے حصوں کے درمیان فرق کا موجب نہیں بن سکتا۔
نیز اگر عربی گھوڑا ترکی گھوڑے یعنی ٹٹو سے تیز رفتاری میں فائق ہوتا ہے تو ترکی گھوڑا اسلحہ وغیرہ کا بوجھ اٹھانے میں عربی گھوڑے سے برتر ہوتا ہے۔ نیز جب حصوں کے لحاظ سے عربی اور عجمی سپاہیوں میں کوئی فرق نہیں ہوتا تو عربی اور عجمی گھوڑوں کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ عبداللہ بن دینار کہتے ہیں۔ میں نے سعید بن المسیب سے براذین یعنی عجمی گھوڑوں کی زکوٰۃ کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے جواب میں فرمایا: "آیا گھوڑوں پر بھی کوئی زکوٰۃ ہوتی ہے؟" حسن سے مروی ہے کہ انھوں نے فرمایا۔ "براذین خیل یعنی گھوڑوں کی طرح ہوتے ہیں"۔ مکحول کا قول ہے کہ سب سے پہلے جس سپہ سالار نے براذین کو حصہ دیا وہ حضرت خالد بن الولید تھے، انھوں نے دمشق کی جنگ میں براذین کو گھوڑوں کے حصے کا نصف دیا۔ جب انھوں نے ان کی تیز رفتاری اور بوجھ ڈھونے کی قوت دیکھی تو یہ طریق کار اختیار کیا اور براذین کو بھی حصے دینے لگے۔ لیکن یہ روایت مقطوع ہے اور اس میں یہ بھی مذکور ہے کہ حضرت خالدؓ نے یہ قدم براذین کی طاقت و قوت کو دیکھنے کے بعد اپنی رائے اور اجتہاد سے اٹھایا تھا، اس لیے یہ توقیف نہیں کہلا سکتی یعنی اسے کوئی شرعی دلیل قرار نہیں دیا جا سکتا۔

ابراہیم بن محمد بن المنتشر نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ سواروں کا دستہ شام کے علاقے پر حملہ آور ہوا، اس دستے کے سالار ہمدان کے ایک شخص تھے جن کا نام المنذر بن ابی حمصہ الوداعی تھا پہلے روز تو عربی گھوڑوں پر سوار دستے نے کامیابی حاصل کی اور مال غنیمت حاصل ہوا، دوسرے روز ٹٹوؤں یعنی غیر عربی گھوڑوں پر سوار دستے نے مال غنیمت حاصل کیا۔ سالار نے یہ فیصلہ دیا کہ ٹٹوؤں

کو کوئی حصہ نہیں ملے گا گویا ان کے ذریعے کچھ حاصل نہیں ہوا، اس کے متعلق حضرت عمرؓ کو لکھا گیا: آپ نے جواب میں تحریر فرمایا: اس وداعی یعنی سالار کی ماں اسے گم کرے! اس نے تو مجھے بھی بات یاد دلا دی ہے، اس نے جو کہا ہے اس کے مطابق عمل کرو۔" اس روایت سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو براذین کو حصہ دینے کے قائل نہیں ہیں۔ لیکن اس روایت میں اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ یہ حضرت عمرؓ کی رائے تھی۔ حضرت عمرؓ نے اس کی اجازت صرف اس لیے دی تھی کہ اس میں اجتہاد کی گنجائش تھی۔ نیز امیر لشکر یہ حکم دے بیٹھا تھا اس لیے آپ نے اس کے حکم کی توثیق فرما دی۔

ایک شخص کئی گھوڑے میدان جہاد میں لے جائے ان کے حصے کیا ہوں گے؟

ایک شخص اگر کئی گھوڑے لے کر میدان جہاد میں جاتا ہے تو اسے کس قدر حصہ دیا جائے گا اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، امام محمد، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ اسے صرف ایک گھوڑے کا حصہ ملے گا۔ امام ابو یوسف، سفیان ثوری، اوزاعی اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اسے دو گھوڑوں کے حصے ملیں گے۔ پہلے قول کی صحت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ تاریخ میں اس امر سے سارے آگاہ ہیں کہ اسلام کے غلبے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سرکردگی میں اسلامی لشکر نے خیبر، مکہ اور حنین کے معرکوں میں حصہ لیا۔ اسلامی لشکر ایسے گروہ ہوتے تھے جن کے افراد کے پاس ایک سے زائد گھوڑے ہوتے لیکن یہ بات کسی روایت میں مذکور نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے کسی سوار کو ایک گھوڑے کے حصے سے زائد دیا ہو۔ نیز گھوڑا ایک آلہ جنگ ہے اس لحاظ سے قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اسے بھی کوئی حصہ نہ دیا جائے جس طرح دیگر آلات حرب کو حصے نہیں دیے جاتے، لیکن جب سنت اور اتفاق امت کی جہت سے گھوڑے کے لیے بھی ایک حصے کا ثبوت مل گیا تو ہم نے اسے قیاس کے حکم سے مستثنیٰ کر دیا۔ اب اس پر اضافہ صرف کسی توقیف یعنی شرعی دلیل کے ذریعے ہی ثابت ہو سکتا ہے اس لیے کہ قیاس سے تو اس حکم کی ممانعت ہوتی ہے۔

خمس کی تقسیم کا بیان

قول باری ہے (فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ وَ لِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتَامٰی وَالْمَسَاکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ۔ اس کا پانچواں حصہ اللہ، رسول، رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لیے ہے) خمس کی تقسیم کے سلسلے میں سلف کے مابین بنیادی طور پر اختلاف رائے رہا ہے۔ معاویہ بن صالح نے علی بن ابی طلحہ سے روایت کی ہے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ مال غنیمت کے پانچ حصے ہوتے تھے۔ چار حصے ان لوگوں کو مل جاتے تھے جو جنگ میں ہوتے اور پانچویں حصے کے چار حصے کرکے چوتھائی حصہ اللہ اور اس کے رسولؐ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کے لیے مخصوص کر دیا جاتا۔ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کا جو حصہ ہوتا وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کو مل جاتا۔ آپ خمس میں سے کوئی چیز نہ لیتے۔ دوسری چوتھائی یتیموں کے لیے مخصوص ہوتی تیسری چوتھائی مسکینوں اور چوتھی مسافروں کے لیے مخصوص ہوتی۔ ابن السبیل سے مراد وہ مسافر ہوتا جو مہمان بن کر مسلمانوں کے پاس آکر ٹھہر جاتا۔ قتادہ نے عکرمہ سے بھی اسی طرح کی روایت کی ہے۔

قول باری (فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ) کی تفسیر میں قتادہ کا قول ہے کہ خمس کے پانچ حصے کیے جائیں گے اللہ اور اس کے رسول کا ایک حصہ، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کا ایک حصہ اور یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کا ایک ایک حصہ ہوگا۔ عطا اور شعبی کا قول ہے کہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خمس میں سے ایک ہی حصہ ہوگا۔ شعبی کا قول ہے آیت میں اللہ کا ذکر صرف آغاز کلام کے طور پر ہوا ہے۔ سفیان نے قیس بن مسلم سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں۔ میں نے حسن بن محمد بن الحنفیہ سے قول باری (فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ) کی تفسیر پوچھی تو انھوں نے جواب میں فرمایا: "دنیا اور آخرت میں اللہ کے لیے کوئی حصہ نہیں ہے۔ آیت میں اس کا ذکر صرف آغاز کلام کے طور پر ہوا ہے۔" یحییٰ بن الجزار نے درج بالا قول باری کی تفسیر میں کہا ہے کہ اللہ کے لیے

تو ہر چیز ہے۔ دراصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خمس کا پانچواں حصہ ہے۔

ابو جعفر الرازی نے ربیع بن انس سے اور انھوں نے ابو العالیہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس مالِ غنیمت یعنی خمس لایا جاتا، آپ اپنا دست مبارک اس پر مارتے، اس کی گرفت میں جو چیز آجاتی وہ کعبۃ اللہ کے لیے مخصوص ہوجاتی، یہ بیت کا حصہ کہلاتی۔ پھر باقی ماندہ خمس کے پانچ حصے کیے جاتے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک حصہ ملتا، آپ کے قرابت داروں کو ایک حصہ دیا جاتا، اور یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لیے ایک ایک حصہ مخصوص کر دیا جاتا۔ جو حصہ کعبے کے لیے مخصوص ہو، وہ اللہ کا حصہ کہلاتا۔"

ابو یوسف نے اشعث بن سوار سے، انھوں نے ابن الزبیر سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ خمس کو اللہ کے راستے میں اور لوگوں کی ضرورتوں میں صرف کیا جاتا تھا۔ جب مالِ غنیمت کی کثرت ہوگئی جس کے نتیجے میں خمس بھی اچھا خاصا نکلنے لگا تو اسے دوسرے مصارف میں خرچ کیا جانے لگا۔ امام ابو یوسف نے الکلبی سے، انھوں نے ابو صالح سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں خمس کے پانچ حصے کیے جاتے تھے۔ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ایک حصہ ہوتا۔ آپ کے رشتہ داروں کے لیے ایک حصہ ہوتا، اور یتیموں، مسکینوں، نیز مسافروں کے لیے ایک ایک حصہ ہوتا۔ پھر حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ اپنے اپنے زمانۂ خلافت میں خمس کے تین حصے کرتے، ایک حصہ یتیموں کا ہوتا، دوسرا مسکینوں کا اور تیسرا مسافروں کا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ خمس کی تقسیم میں سلف کے مابین اختلاف رائے کی درج ذیل صورتیں تھیں۔ حضرت ابن عباسؓ کا بروایت علی ابن ابی طلحہ یہ قول ہے کہ اس کے چار حصے کیے جاتے تھے، اللہ، اللہ کے رسول اور آپؐ کے رشتہ داروں کے لیے ایک حصہ ہوتا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم خمس ہی سے کچھ نہ لیتے تھے۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ (فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ) میں اللہ کے حصے کا ذکر محض آغاز کلام کے طور پر کیا گیا ہے۔ اور خمس کو پانچ حصوں پر تقسیم کیا جائے۔ عطار، شعبی اور قتادہ کا یہی قول ہے۔ جبکہ ابو العالیہ کا قول ہے کہ خمس کے چھ حصے ہوتے تھے۔ اللہ کا ایک حصہ، اللہ کے رسول کا ایک حصہ، رشتہ داروں کا ایک حصہ اور یتیموں، مسکینوں اور مسافروں کے لیے ایک ایک حصہ ہوتا۔ اللہ کا حصہ کعبۃ اللہ کے لیے مخصوص کر دیا جاتا۔

الکلبی کی روایت کے بموجب حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ چاروں خلفائے راشدین نے خمس کے تین حصے کیے تھے جبکہ حضرت جابر بن عبداللہؓ کا قول ہے کہ خمس کو اللہ کے راستے میں خرچ کیا جاتا تھا۔ لوگوں کی پیش آمدہ اجتماعی قسم کی ضروریات پوری کی جاتی تھیں اور بعد میں جب خمس کی آمدنی میں بہت اضافہ ہوگیا تو دوسری مدوں میں بھی اسے صرف کیا جانے لگا۔ محمد بن مسلمہ، جو اہلِ مدینہ کے متاخرین میں سے تھے، فرماتے ہیں کہ خمس کے معاملے کو اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا تھا۔ جس طرح تقسیم غنائم کی آیت کے نزول سے قبل انفال کا معاملہ بھی آپ کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا۔

آیت کے نزول کے بعد مالِ غنیمت کے چار حصوں کے بارے میں انفال کا حکم منسوخ ہو گیا لیکن باقی ماندہ پانچویں حصے کا معاملہ حسب سابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر رہنے دیا گیا۔ جس طرح یہ قول باری ہے (مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِي الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَيْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةًۢ بَيْنَ الْاَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ۔ جو کچھ اللہ اپنے رسول کو دوسری بستیوں والوں سے بطور فئی دلوائے سو وہ اللہ ہی کا حق ہے اور رسول کا، اور رسول کے قرابت داروں کا اور یتیموں کا اور مسکینوں کا اور مسافروں کا تاکہ وہ مال فئے تمہارے تونگروں کے قبضے میں نہ آجائے۔

پھر فرمایا (وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ۔ اور جو کچھ تمھیں اللہ کے رسول دیں اسے لے لو) اس آیت کے آخر میں بیان فرمادیا کہ اس معاملہ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ اسی طرح خمس کے متعلق ارشاد ہوا کہ (لِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ) یعنی اس کی تقسیم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا کہ آپ جن مصارف میں اسے مناسب سمجھیں خرچ کریں۔ اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے عبدالواحد بن زیاد نے حجاج بن ارطاۃ سے نقل کیا ہے، انھیں ابوالزبیر نے حضرت جابرؓ سے کہ جب ان سے یہ پوچھا گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خمس کو کن مصارف میں خرچ کرتے تھے تو فرمایا: حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے ذریعے اللہ کے راستے میں ایک شخص کا ساز و سامان تیار کرتے، پھر ایک شخص کا، پھر ایک شخص کا۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کے اس قول کا مفہوم یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خمس میں سے مستحقین کو دیا کرتے تھے اور خمس کے پانچ حصے نہیں کیا کرتے تھے۔

خمس میں سے خانہ کعبہ کا حصہ

جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ اصل میں خمس کے چھ حصے کیے جاتے تھے اور اللہ کے حصے کو خانہ کعبہ پر خرچ کیا جاتا تھا، ان کا یہ کہنا ایک بے معنی سی بات ہے اس لیے کہ اگر یہ بات ہوتی تو تواتر کے ساتھ اس کی روایت ہوتی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفائے راشدین اس پر سب سے بڑھ چڑھ کر عمل کرتے۔ جب حضرات خلفائے راشدین سے یہ بات ثابت نہیں ہے تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ سرے سے اس بات کا ثبوت ہی نہیں ہے۔ نیز کعبہ کا حصہ آیت میں مذکورہ دوسرے تمام حصوں سے بڑھ کر اللہ کی طرف نسبت کا مستحق نہیں ہے کیونکہ مذکورہ تمام حصے بھی تقرب الٰہی کے مصارف میں خرچ کیے جاتے ہیں۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ قول باری (فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ) کعبہ کے حصے کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ جب یہ بات غلط ہو گئی تو اب مذکورہ بالا آیت سے دو باتوں میں سے ایک مراد ہے۔ یا تو یہ آغاز کلام کے طور پر مذکور ہوا ہے جیسا کہ ہم نے سلف کی ایک جماعت سے یہ بات نقل کی ہے۔ اس طرح آغاز کر کے دراصل ہمیں یہ تعلیم دی گئی ہے کہ اللہ کا نام لے کر برکت حاصل کریں اور تمام کاموں کا آغاز اس کے نام سے کریں یا اس سے مراد یہ ہے کہ خمس کو تقرب الٰہی کے مصارف میں صرف کیا جائے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ان مصارف کی خود وضاحت فرما دی، ارشاد ہوا (لِلرَّسُوْلِ وَلِذِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنِ وَابْنِ السَّبِیْلِ) اس طرح ابتدا میں خمس کے حکم کو مجملاً بیان فرمایا پھر اس اجمال کی آگے تفصیل بیان فرما دی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اگر آپ کی بیان کردہ وضاحت اللہ کی مراد ہوتی تو آپ کے الفاظ اس طرح ہونے چاہئیں تھے "فان للہ خمسہ للرسول ولذی القربی"۔ یعنی پھر اللہ کے نام اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے نام کے درمیان حرف واؤ نہ آتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا ہونا ضروری نہیں تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ایسے دو اسموں کے مابین واؤ داخل کر کے اور اس سے کوئی معنی مراد نہ لینا لغت کے لحاظ سے جائز ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَلَقَدْ اٰتَیْنَا مُوْسٰی وَھٰرُوْنَ الْفُرْقَانَ وَضِیَآءً ہم نے موسیٰ اور ہارون کو فرقان اور روشن کتاب عطا کی) نیز ضیاء دونوں کا مصداق ایک ہے۔ اسی طرح ارشاد ہے (فَلَمَّآ اَسْلَمَا وَتَلَّهٗ لِلْجَبِیْنِ۔ جب دونوں (حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل) نے سر تسلیم خم کر دیا اور اس (ابراہیم علیہ السلام) نے اسے حضرت اسماعیل علیہ السلام کو) پیشانی کے بل پچھاڑ دیا) اس کے معنی ہیں "جب دونوں نے سر تسلیم خم کر دیا تو ابراہیم علیہ السلام نے

اسماعیل علیہ السلام کو پچھاڑ دیا۔" اس لیے کہ قولِ باری (فَلَمَّا أَسْلَمَا) جواب کا مقتضی ہے اور جواب (تَلَّهُ لِلْجَبِينِ) ہے، اس لیے ان دونوں کے درمیان حرف واؤ ملغی ہے یعنی اس کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ جس طرح شاعر کا یہ شعر ہے۔

؎ بلیٰ شیءٌ یوافق بعض شیءٍ ۔۔۔۔ واحیانا وباطله کثیرا

کیوں نہیں! بعض دفعہ ایک چیز دوسری چیز کے موافق ہوتی ہے۔ اگرچہ غلط باتوں کی بہت کثرت ہے۔

یہاں معنی کے اعتبار سے عبارت اس طرح ہے۔ شیءٌ یوافق بعض شیءٍ احیاناً۔ اور حرف واؤ کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اسی طرح ایک اور شاعر کا شعر ہے۔

؎ فان رشیدًا وابن مروان لم یکن ۔۔۔۔ لیفعل حتّٰی یصدر الامر مصدرا

بے شک رشید یعنی ابن مروان کوئی کام کرنے والا نہیں جب تک اس کام کا حکم صادر نہ ہو جائے یہاں رشید اور ابن مروان دونوں کا مصداق ایک شخص ہے یعنی مروان کا بیٹا رشید۔ ایک اور شاعر کا قول ہے:

؎ الی الملک القرم وابن الھمام ۔۔۔۔ ولیث الکتیبة فی المزدحم

میں ایسے بادشاہ کی طرف جا رہا ہوں جو عظیم سردار اور ایک فیاض بہادر سردار کا بیٹا ہے۔ وہ میدانِ جنگ میں لڑنے والی فوج کا شیر ہے۔

یہاں الملک القرم اور ابن الھمام کا مصداق ایک شخص ہے اور حرف واؤ ملغی ہے۔ ان تمام مثالوں میں معنی کے اعتبار سے حرف واؤ کا کلام میں آنا اور نہ آنا دونوں کی حیثیت یکساں ہے۔ اس سے ہماری بات ثابت ہو گئی کہ قولِ باری (فَأَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهُ) میں دو باتوں میں سے ایک مراد ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ دونوں باتیں مراد لی جائیں اس لیے کہ آیت میں ان دونوں کا احتمال موجود ہے۔ اس بنا پر آیت اس مفہوم پر مشتمل ہو گی کہ ہمیں تمام کاموں کو اللہ کے نام سے شروع کرنے کی تعلیم دی گئی ہے اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی بتایا گیا ہے کہ خمس کو اللہ کے تقرب اور رضا جوئی کی راہوں میں خرچ کرنا چاہیے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خمس میں سے ایک حصہ ملتا، وہ چیز بھی آپ کی ہو جاتی جسے آپ پسند کر لیتے اور جنگ میں شریک ایک سپاہی کی حیثیت سے مالِ غنیمت میں سے بھی ایک حصہ مل جاتا۔ ابو حمزہ نے حضرت ابن عباسؓ اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے عبدالقیس کے وفد سے فرمایا تھا (امرکم باربع شھادة ان لا اله

الا اللہ، وتقیموا الصلوٰۃ وتعطوا سھم اللہ من الغنائم والصفی، میں تمھیں چار باتوں کا حکم دیتا ہوں، اس بات کی گواہی کا کہ اللہ کے سوا کوئی اور معبود نہیں، نماز قائم کرنے کا، غنائم میں سے اللہ کا حصہ نکالنے کا اور صفی ادا کرنے کا۔ مالِ غنیمت میں وہ حصہ یا چیز جسے سردار اپنے لیے مخصوص کرے صفی کے نام سے موسوم ہے۔

آنحضورؐ کی وفات کے بعد خمس کا مصرف

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خمس میں آپ کے حصے کے مصرف کے متعلق سلف کے مابین اختلاف رائے ہے۔ سفیان نے قیس بن مسلم سے، انھوں نے حسن بن محمد بن الحنفیہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کے حصے اور آپ کے قرابت داروں کے حصے کے متعلق لوگوں میں اختلاف رائے پیدا ہو گیا۔ ایک گروہ کا خیال یہ تھا کہ آپ کے بعد آپ کا حصہ آپ کے خلیفہ کو ملنا چاہیے۔ ایک اور گروہ کا خیال تھا کہ آپ کے قرابت داروں کا حصہ خلیفہ کے قرابت داروں کو ملنا چاہیے۔ پھر سب کا اس پر اجماع ہو گیا کہ یہ دونوں حصے جہاد فی سبیل اللہ کے لیے سازوسامان اور ہتھیاروں کی تیاری نیز اس مقصد کے لیے گھوڑوں وغیرہ کی پرورش پر صرف کیے جائیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حصہ صرف اس وقت تک کے لیے تھا جب تک آپ زندہ تھے، آپ کی وفات کے بعد یہ حصہ بھی اسی طرح ساقط ہو گیا جس طرح صفی کا سقوط ہو گیا۔ یعنی مالِ غنیمت میں آپ کے لیے مخصوص حصہ یا مخصوص چیز کا حکم آپ کی وفات کے ساتھ ہی ساقط ہو گیا۔ آپ کی وفات کے بعد آپ کے حصے کو نیز صفی کو مالِ غنیمت میں شامل کر لیا گیا اور اسے اجتماعی ضرورت کے مصرف میں خرچ کرنے کے لیے نہیں رکھا گیا۔

آپ کے قرابت داروں کے حصے کے مصرف کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ جامع صغیر کی روایت کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خمس کو تین حصوں پر تقسیم کیا جائے گا اور ان حصوں کو فقراء، مساکین اور مسافروں پر خرچ کیا جائے گا۔ بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے اور انھوں نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کے لیے ایک خمس ہے یعنی مالِ غنیمت کے خمس کا پانچواں حصہ۔ قرابت داروں کے لیے پانچواں حصہ اور آیت میں مذکورہ تین اصناف یعنی یتامیٰ، مساکین اور مسافروں میں سے ہر ایک صنف کے لیے پانچواں حصہ ہے۔ اس طرح مالِ غنیمت کے خمس کے پانچ حصے کیے جائیں گے۔ سفیان ثوری

کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مال غنیمت کے خمس میں سے پانچواں حصہ ہے اور باقیماندہ چار حصے ان اصناف کے لیے ہوں گے جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے آیت کے اندر فرمایا ہے۔

امام مالکؒ کا قول ہے کہ امام المسلمین اپنی صوابدید اور اجتہاد کے مطابق مال غنیمت کے خمس میں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کو دے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ مال غنیمت کا خمس ان اصناف کے لیے ہے جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے آیت میں فرمایا ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کا حصہ ان کے اغنیاء اور فقراء کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَلِذِی الْقُرْبٰی) ایک مجمل لفظ ہے جسے بیان اور تفصیل کی ضرورت ہے۔ اس میں عموم نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ذوی القربیٰ صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ دوسری طرف یہ بات واضح ہے کہ اس سے تمام لوگوں کے قرابت دار مراد نہیں ہیں۔ اس لیے یہ لفظ مجمل بن گیا اور اسے بیان کی ضرورت پیش آگئی۔ سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار مراد ہیں۔ پھر ان میں سے کچھ حضرات کا قول ہے کہ آپ کے قرابت داروں میں سے خمس کے پانچویں حصے کے مستحقین صرف وہی لوگ تھے جو آپ کی نصرت کرتے تھے اور اس حصے کا استحقاق دو باتوں پر مبنی تھا، ایک قرابت داری اور دوسری نصرت، آپ کی وفات کے بعد پیدا ہونے والے آپ کے رشتہ دار جن کا آپ کی نصرت میں کوئی حصہ نہیں تھا وہ فقر کی بنا پر اس حصے کے مستحق ہوں گے جس طرح دوسرے تمام فقراء اس کے مستحق ہیں۔

ان حضرات نے اپنے اس مسلک کے لیے اس روایت سے استدلال کیا ہے جسے زہری نے سعید بن المسیب سے اور انھوں نے حضرت جبیر بن مطعمؓ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوی القربیٰ کا حصہ بنو ہاشم اور بنو المطلب کے درمیان تقسیم کر دیا تو میں اور عثمان آپ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ بنو ہاشم کو جو فضیلت حاصل ہے اس کا ہم انکار نہیں کرتے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس خاندان میں پیدا فرمایا، لیکن بنو المطلب کو آپ نے حصہ دیا اور ہمیں یعنی بنو عبد شمس کو محروم رکھا، آخر اس کی کیا وجہ ہے؟ جب کہ آپ سے ان کی اور ہماری قرابت یکساں ہے۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا: "بنو المطلب نے میرا ساتھ کبھی نہیں چھوڑا نہ زمانہ جاہلیت میں اور نہ ہی زمانہ اسلام میں۔ میرے لیے بنو ہاشم اور بنو المطلب ایک ہی چیز ہیں"۔ یہ فرماتے ہوئے آپ نے اپنی انگلیوں کی تشبیک کی یعنی انھیں ایک دوسرے میں داخل کر دیا۔ یہ روایت دو وجوہ سے اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ صرف قرابت کی بنا پر اس حصے کا استحقاق نہیں ہوتا تھا۔ ایک وجہ تو یہ ہے

کہ بنو المطلب اور بنو عبد شمس قرابت کے لحاظ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یکساں درجے پر تھے، لیکن آپ نے بنو المطلب کو حصہ دیا اور بنو شمس کو کوئی حصہ نہ دیا۔ اگر قرابت کی بنا پر استحقاق ہوتا تو آپ ان دونوں خاندانوں کو مساوی طور پر حصہ دیتے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ آیت میں ذوی القربیٰ کے ذکر میں جو اجمال تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل اس اجمال کا بیان اور اس کی تفصیل بن گیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فعل جب بیان کے طور پر وارد ہوتا ہے تو اسے وجوب پر محمول کیا جاتا ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرابت کے ساتھ نصرت کا بھی ذکر فرمایا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اللہ کے ہاں بھی یہی مراد ہے اس لیے جن قرابت داروں کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نصرت میں کوئی حصہ نہیں ہے۔ وہ فقر کی بنا پر ذوی القربیٰ کے حصے کے مستحق ہوں گے۔ نیز چاروں خلفائے راشدین اس بات پر متفق ہیں کہ اس کا استحقاق فقر کی بنا پر ہوتا ہے۔ محمد بن اسحاق کہتے ہیں کہ میں نے محمد بن علی سے دریافت کیا تھا کہ حضرت علیؓ نے ذوی القربیٰ کے حصے کی تقسیم کس طرح کی تھی۔ انھوں نے جواب دیا کہ جب آپ خلیفہ بنے تو اس معاملے میں آپ نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کا طریقہ اپنایا۔ آپ یہ بات ناپسند کرتے تھے کہ ان دونوں حضرات کی مخالفت کا آپ پر الزام عائد کیا جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر اس بارے میں حضرت علیؓ کی اپنی بھی یہ رائے نہ ہوتی تو آپ ہرگز یہ فیصلہ نہ کرتے اس لیے کہ آپ نے بہت سے مسائل میں ان دونوں حضرات سے مختلف مسلک اختیار کیا تھا۔ مثلاً میراث میں دادا کے حصے کے متعلق اسی طرح وظائف میں یکسانیت کے بارے میں آپ کی رائے ان دونوں حضرات سے مختلف تھی۔ اسی طرح کئی اور مسائل ہیں جن میں آپ نے ان حضرات سے اختلاف کیا تھا اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضرت علیؓ کو اس بارے میں حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ سے اتفاق تھا کہ ذوی القربیٰ کے حصے کا استحقاق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف ان رشتہ داروں کو تھا جو فقراء تھے۔

جب چاروں خلفاء راشدین اس امر پر متفق ہوگئے تو ان کے اجماع کی بنا پر اس مسئلے کی حجت اور قطعیت ثابت ہوگئی اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین من بعدی۔ تم پر میری سنت اور میرے بعد آنے والے خلفائے راشدین کے طریقے کی اتباع لازم ہے) یزید بن ہرمز نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جب نجدہ حروری (خوارج کا ایک بڑا سردار) نے حضرت ابن عباسؓ سے ذوی القربیٰ کے حصے کے متعلق دریافت

کروایا تو آپ نے اسے جو تحریر لکھی تھی اس میں یہ درج تھا "ہمارا خیال تھا کہ یہ حصہ ہمارے لیے ہے، حضرت عمرؓ نے ہمارے خاندان والوں کو بلا کر یہ پیشکش کی تھی کہ اس حصے کی مد میں آنے والے مال سے ہم اپنی بن بیاہی اور بیوہ خواتین کی شادیاں کرا دیں اور قرض داروں کے قرض ادا کر دیں لیکن ہم اس بات پر اڑ گئے تھے کہ یہ حصہ ہمیں نہ دیا جائے۔ ہماری قوم یعنی خاندان والوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔" بعض روایات کے الفاظ یہ ہیں۔ "لیکن ہمارے بنو عم نے یہ بات تسلیم نہیں کی تھی۔" حضرت ابن عباسؓ نے یہ بتایا کہ ان کی قوم نے جو سب کے سب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام تھے، یہ سمجھا تھا کہ یہ حصہ ان کے فقراء کے لیے ہے، اغنیاء کے لیے نہیں ہے۔

رہ گیا حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول کہ "ہم سمجھتے تھے کہ یہ حصہ ہمارے لیے ہے۔" دراصل ان کی اپنی رائے تھی اور اسی بنا پر انھوں نے یہ بات کہی تھی، لیکن سنت اور خلفاء اربعہ کے متفقہ طرزِ عمل کے مقابلہ میں اس رائے کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے اس بیان کی روشنی میں جو انھوں نے حضرت عمرؓ سے نقل کیا ہے، حضرت عمرؓ کے قول کی صحت پر زہری کی وہ حدیث دلالت کرتی ہے جو انھوں نے عبداللہ بن الحارث بن نوفل سے روایت کی ہے اور انھوں نے المطلب بن ربیعہ بن الحارث سے بیان کیا ہے کہ مطلبؓ اور فضل بن عباسؓ دونوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم شادی کی عمر کو پہنچ گئے ہیں اور ہمارے پاس مہریں دینے کے لیے کچھ نہیں ہے۔ ہم آپ کے پاس اس لیے آئے ہیں کہ ہمیں صدقات کی وصولی پر مقرر کر دیا جائے اور پھر ہم اس کی وصولی کر کے دوسرے عمال کی طرح آپ کو لا کر دیں اور ان کی طرح اس میں سے ہمیں بھی حصہ مل جائے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں فرمایا (ان الصدقۃ لا تنبغی لآلِ محمد، انما ھی اوساخ الناس۔

زکوٰۃ کا مال آلِ محمد کے گھروں میں نہیں جانا چاہیے یہ تو لوگوں کا میل کچیل ہے) پھر آپ نے محمیہ کو حکم دیا کہ ان دونوں کو مہر کی رقم کی مقدار خمس میں سے دے دیں۔

یہ روایت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ذوی القربیٰ کے حصے کا استحقاق فقر کی بنا پر ہوتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو مہر کی مقدار دینے کا حکم دیا تھا، انھیں نکاح کرنے کے لیے اتنی ہی مقدار کی ضرورت تھی۔ آپ نے انھیں ان کی ضرورت سے زائد دینے کا حکم نہیں دیا۔ خمس کو حصوں کے مطابق تقسیم کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ اس کی تقسیم کا مسئلہ امام المسلمین کی رائے اور اس کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے

(مالی من ھذا المال الا الخمس والخمس مردود فیکم۔ اس مال غنیمت سے میرے لیے صرف پانچواں حصہ ہے اور یہ پانچواں حصہ بھی تمھارے اوپر صرف کر دیا جاتا ہے) آپ نے اس میں اپنی قرابت داری کی کوئی تخصیص نہیں کی اور دوسروں کو اس سے خارج نہیں کیا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ خمس کے معاملے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار دوسرے فقراء کی طرح ہیں اس میں ان کا صرف اتنا ہی حصہ ہوگا جو ان کی ضرورت پوری کرنے کے لیے کافی ہو جائے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (یذھب کسریٰ فلا کسریٰ بعدہ ابدًا ویذھب قیصر فلا قیصر بعدہ ابدًا والذی نفسی بیدہ لتنفقن کنوزھما فی سبیل اللہ۔ کسریٰ یعنی شہنشاہِ ایران ختم ہو جائے گا اور اس کے بعد کبھی کوئی کسریٰ پیدا نہیں ہوگا۔ قیصر یعنی شاہِ روم ختم ہو جائے گا اور اس کے بعد کبھی کوئی قیصر پیدا نہیں ہوگا۔ اس ذات کی قسم جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے تم لوگ ان دونوں کے خزانوں کو اللہ کے راستے میں خرچ کرو گے) آپ نے یہ بتایا کہ ان کے خزانے اللہ کے راستے میں خرچ ہوں گے۔ آپ نے ان خزانوں کے ساتھ کسی قوم کی تخصیص نہیں کی۔ خمس کی تقسیم کا معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا اس پر یہ امر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے خمس میں ان لوگوں کو بھی دیا تھا جو مؤلفۃ القلوب کے ضمن میں آتے تھے حالانکہ آیت خمس میں ان کا ذکر نہیں ہے۔ یہ چیز ہماری بیان کردہ بات پر دلالت کرتی ہے۔ اس پر یہ امر بھی دلالت کرتا ہے کہ آیت خمس میں جن لوگوں کا ذکر کیا گیا انھیں صرف فقر کی بنا پر مستحق قرار دیا گیا ہے۔ یہ یتامیٰ، مساکین اور ابن السبیل یعنی مسافر لوگ ہیں اس لیے ذوی القربیٰ بھی ایسے ہی لوگ ہونے چاہئیں۔ اس لیے کہ انھیں بھی خمس سے حصہ ملتا ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں پر زکوٰۃ و صدقات کا مال حرام کر دیا گیا تو اس کی جگہ ان کے لیے خمس میں سے حصہ مقرر کر دیا گیا اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ اس حصے کے صرف وہی لوگ حقدار بنیں جو ان میں سے فقراء ہوں۔ جس طرح اصل یعنی زکوٰۃ و صدقات کے صرف وہی لوگ مستحق قرار پائے جو فقراء و مساکین ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ خمس کا یہ حصہ اس اصل کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ بنو ہاشم کے موالی یعنی ان کے آزاد کردہ غلاموں اور ان کے ساتھ عقدِ موالات کرنے والوں کے لیے زکوٰۃ و صدقات کا مال حلال نہیں ہوتا لیکن یہ لوگ خمس کے حصے کے مستحقین میں شامل نہیں ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے۔ اس لیے کہ بنو ہاشم کے موالی کے

یہ خمس کے اندر حصہ ہوتا ہے بشرطیکہ وہ فقراء ہوں جس طرح بنو ہاشم کے لیے حصہ ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار فقر اور حاجت کی بنا پر خمس کے حصے کے حق دار شمار ہوتے ہیں تو پھر آیت میں خصوصیت کے ساتھ ان کے ذکر کی کیا وجہ ہے جب کہ یہ مساکین کے گروہ میں شامل ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا ان کے ذکر کی وہی حیثیت ہے جو یتامیٰ اور ابن السبیل کے ذکر کی ہے حالانکہ یتامیٰ اور ابن السبیل فقر کی بنا پر ہی خمس کے حصے کے مستحق ہوتے ہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ نے جب خمس کو یتامیٰ، مساکین اور ابن السبیل کے لیے مخصوص کر دیا جس طرح صدقات کی اپنے اس قول کے ذریعے تخصیص کر دی (اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاکِیْنِ) تا آخر آیت۔ دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرما دیا (ان الصدقۃ لا تحل لآل محمد۔ آل محمد کے لیے صدقات حلال نہیں) تو اگر آیت خمس میں ان قرابت داروں کا ذکر نہ ہوتا تو کوئی یہ گمان کر سکتا تھا کہ خمس میں سے انھیں دینا جائز نہیں ہے جس طرح زکوٰۃ و صدقات میں سے انھیں دینا جائز نہیں۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے آیت خمس میں ان کا ذکر کر کے یہ بتا دیا کہ خمس کے مال میں ان کا حکم زکوٰۃ و صدقات کے مال کے حکم سے مختلف ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے چچا حضرت عباسؓ کو خمس میں سے دیا تھا، حالانکہ وہ مالدار تھے جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ خمس میں ذوالقربیٰ کا حصّہ ان کے فقراء اور اغنیاء سب کے لیے ہے۔ اس اعتراض کا جواب دو طرح سے دیا جائے گا۔ ایک تو یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا تھا کہ آپ نے انھیں قرابت داری اور نصرت کی بنا پر خمس میں سے یہ حصہ دیا تھا۔ چنانچہ آپ کا ارشاد ہے (انھم لم یفارقونی فی الجاھلیۃ ولا اسلام۔ ان لوگوں نے زمانۂ جاہلیت اور زمانۂ اسلام دونوں میں میرا ساتھ نہیں چھوڑا) اس لیے قرابت اور نصرت میں یکسانیت کی بنا پر آپ کے تمام رشتہ دار خواہ وہ فقیر ہوں یا غنی خمس میں ذوی القربیٰ کے حصے کے یکساں مستحق ہو گئے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ شاید آپ نے حضرت عباسؓ کو یہ حصہ فقرائے بنی ہاشم کے درمیان تقسیم کرنے کے لیے دیا ہو، خود ان کی ذات کو نہ دیا ہو۔

حضورؐ کے قرابت دار کون ہیں؟

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار کون ہیں اس مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ آپ کے قرابت دار وہ لوگ ہیں جن پر زکوٰۃ و صدقات کا مال حرام

ہے۔ یعنی آپؐ کے رشتہ دار اور آپؐ کی آل۔ یہ لوگ آلِ جعفر، آلِ عقیل اور حارث بن عبدالمطلب کی اولاد ہیں۔ زید بن ارقم سے اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ بعض حضرات کا قول ہے کہ عبدالمطلب کا سارا گھرانہ اس میں داخل ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں خمس میں سے حصہ دیا تھا۔ بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ پورا قبیلۂ قریش حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قرابت دار ہے۔ خمس میں ان سب کا حصہ ہے۔ البتہ حضورؐ کو یہ اختیار تھا کہ اپنی صوابدید کے مطابق ان میں سے جسے چاہیں حصہ دے دیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن رشتہ داروں کا ہم نے ذکر کیا ہے ان کے متعلق فقہاء کا اتفاق ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار ہیں۔ بنوالمطلب اور بنوعبدشمس قرابتداری میں یکساں درجے پر ہیں۔ اگر بنومطلب کا ایسے قرابتداروں میں شامل ہونا ضروری ہے جن پر زکوٰۃ و صدقات کا مال حرام ہے تو پھر بنوعبدشمس کا بھی ان کی طرح ہونا ضروری ہوگا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قرابت داری میں بنوعبدشمس بنومطلب کے ہم پلہ اور یکساں درجے پر ہیں۔ اب رہی یہ بات کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنومطلب کو خمس میں سے حصہ دیا تھا اور بنوعبدشمس کو نہیں دیا تھا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بنومطلب کو یہ حصہ آپ کی نصرت کرنے کی بنا پر ملا تھا اس لیے کہ آپؐ نے خود فرما دیا تھا کہ ان لوگوں نے زمانۂ جاہلیت اور زمانۂ اسلام دونوں میں آپ کا ساتھ نہیں چھوڑا تھا۔ رہ گئی زکوٰۃ اور دیگر صدقات تو تمام فقہاء کے نزدیک اس کی تحریم کا نصرت سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ بنوالمطلب بنی عبدشمس کی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آل میں سے نہیں ہیں جن پر زکوٰۃ حرام ہوتی ہے۔ بنوہاشم کے موالی پر زکوٰۃ حرام ہوتی ہے حالانکہ ان کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی قرابت داری نہیں ہوتی۔ یہ لوگ قرابت کی بنیاد پر خمس کے مستحق نہیں ہوتے۔ حضرت فاطمہؓ نے آپؐ سے خمس کے مال میں سے ایک خدمت گار طلب کیا تھا تو آپ نے انھیں تسبیحات پڑھنے کے لیے کہا تھا اور کچھ بھی نہیں دیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپؐ نے حضرت فاطمہؓ کو خمس میں سے اس لیے نہیں دیا تھا کہ وہ آپ کے ذوی القربیٰ کے ضمن میں نہیں آتی تھیں اس لیے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں سے بڑھ کر آپ کی قرابت دار تھیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپؐ نے حضرت علیؓ کو بھی اسی خطاب سے پکارا تھا جبکہ حضرت علیؓ آپؐ کے ذوی القربیٰ کے ضمن میں شامل تھے۔ اسی طرح آپ نے اپنی بعض چچا زاد بہنوں کو جب وہ حضرت فاطمہؓ کے ساتھ آپؐ سے خدمت گار طلب کرنے گئی تھیں فرما دیا تھا (سبقکن یتامیٰ بدر، جو لوگ بدر میں شہید ہوئے تھے ان کی یتیم اولاد تم سے

سبقت لے گئی) یعنی ان کی ضروریات پہلے پوری کر دی گئیں جبکہ ان یتیموں میں ایسے بھی تھے جن کا تعلق بنو ہاشم سے نہیں تھا۔ اس لیے کہ ان میں اکثر حضرات انصار کی اولاد تھی۔ اگر حضرت فاطمہؓ اور ان کے ساتھ جانے والی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی چچازاد بہن قرابت کی بنا پر کسی چیز کی مستحق ہوتیں جس سے انھیں روکنا جائز نہ ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز ان سے ان کا حق نہ روکتے اور کسی اور کو نہ دیتے۔ اس امر میں دو باتوں پر دلیل موجود ہے۔ ایک تو یہ کہ خمس میں ذوی القربیٰ کے حصے کی تقسیم کا معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا کہ آپ ان میں سے جسے چاہتے اس حصے میں سے دے دیتے۔ دوسری بات یہ کہ انھیں خمس میں سے دینے یا نہ دینے کا تحریم صدقات کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ قریش کا سارا قبیلہ آپ کا قرابت دار ہے وہ اس بات سے استدلال کرتے ہیں کہ جب قول باری (وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ۔ اور اپنے کنبہ کے عزیزوں کو ڈراتے رہیں) کا نزول ہوا تو آپ نے قبیلہ قریش کے بطون یعنی مختلف شاخوں کا نام لے کر مثلاً "اے بنی فہر، اے بنی عدی، اے بنی فلاں وغیرہ" ان سے فرمایا (إِنِّي نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ میں تمھیں ایک زبردست عذاب کی آمد سے ڈرا رہا ہوں) آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ اس موقعہ پر آپ نے یہ بھی فرمایا تھا: اے بنی کعب بن لوئی، اے بنی ہاشم، اے بنی قصی، اے بنی عبد مناف" آپ کا یہ قول بھی مروی ہے: "شاید میں بنی ہاشم کو جمع کر لوں" بنو ہاشم کے افراد کی تعداد چالیس تھی۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ قبیلہ قریش سارے کا سارا آپؐ کا قرابت دار ہے اور خمس میں سے انھیں کچھ دینے کا معاملہ آپ کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا تو آپ نے ان میں سے صرف ایسے لوگوں کو کچھ دیا جنھوں نے آپ کی نصرت کی تھی۔ دوسروں کو کچھ نہیں دیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں قرابت کے اسم کا ان سب پر اطلاق ہوتا ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے درج بالا آیت کے نزول کے بعد ان سب کو اسلام کی دعوت دینے کے لیے اکٹھا کیا تھا جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قرابت کا اسم ان سب کو شامل ہے۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذوی القربیٰ کے ساتھ تین احکام کا تعلق ہو گیا۔ اول خمس کے ایک حصے میں ان کا استحقاق اس لیے کہ قول باری ہے (وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ) تاہم ان شرطوں کے مطابق ان کا فقراء ہونا ضروری ہوگا جن کا ہم نے ان کے متعلق اختلاف رائے رکھنے والوں کے اقوال کی صورت میں ذکر کر دیا ہے۔ دوسرا حکم یہ ہے کہ ان پر زکوٰۃ و صدقات کا مال حرام ہے۔ یہ آلِ علی، آلِ عباس، آلِ عقیل

آل جعفر اور حارث بن عبد المطلب کی اولاد ہیں۔ یہ اہل بیت نبی کہلاتے ہیں، بنو المطلب کے ساتھ اس حکم کا کوئی تعلق نہیں ہے اس لیے کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت میں شمار نہیں ہوتے۔ اگر یہ لوگ آپ کے اہل بیت میں داخل ہوتے تو اس صورت میں بنو امیہ بھی آپ کے اہل بیت اور آل میں شامل ہوتے جب کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بنی اُمیہ کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے۔ اس لیے بنو المطلب کی بھی یہی حیثیت ہوگی اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے رشتہ داری کے اندر ان دونوں خاندانوں کو یکساں درجہ حاصل ہے۔

تیسرا حکم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اپنے قرابتداروں کو اللہ کے عذاب سے ڈرانے کی تخصیص فرما دی۔ یہ چیز قبیلۂ قریش کی تمام شاخوں کو شامل تھی جیسا کہ روایت میں آیا ہے کہ آیت (وَاَنْذِرْ عَشِیْرَتَکَ الْاَقْرَبِیْنَ) کے نزول پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کے پورے قبیلے کو عذاب الٰہی سے ڈرایا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم اس لیے دیا تھا کہ آیت کے نزول پر یہ طریق کار دین کی طرف بلانے کے لیے زیادہ مؤثر تھا اور اس کے ذریعہ اللہ کی طرف دعوت کے کام میں نرمی نہ دکھانے اور باہمی تعلقات الفت ونظر انداز کر دینے کا بھرپور مظاہرہ ہوا تھا۔ اس لیے جب تمام لوگوں کو اس بات کا علم ہو گیا ہوگا کہ آپ نے اپنے قبیلے کے لوگوں کی بت پرستی کو برداشت نہیں کیا بلکہ انھیں اس کے انجام سے ڈرایا اور انھیں اس سے روکا تو انھیں یہ محسوس ہو گیا ہوگا کہ آپ دوسرے لوگوں کی بت پرستی کو کیسے برداشت کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ اگر باہمی الفت و محبت اور رشتہ داری اس کے آڑے آسکتی تو پھر آپ کے قرابت دار تمام لوگوں سے بڑھ کر اس لحاظ کے مستحق ہوتے۔

یتیم کسے کہتے ہیں؟

قول باری ہے (وَالْیَتَامٰی) یتیم کے اصل معنی تنہا رہ جانے کے ہیں۔ اسی بنا پر ریگستان میں تنہا ٹیلے کو یتیمہ کہتے ہیں۔ اسی طرح وہ عورت بھی یتیمہ کہلاتی ہے جو شادی کے جھمیلوں سے اپنے آپ کو الگ رکھتی ہے۔ تاہم عرفِ عام میں یتیم اس نابالغ بچے کو کہا جاتا ہے جس کا باپ گزر چکا ہو۔ جب اس کا اطلاق ہوتا ہے تو اس سے فقر کے معنی کا بھی احساس پیدا ہوتا ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی خاندان کے یتیموں کے لیے کچھ وصیت کر جائے اور اس خاندان میں بے شمار یتیم ہوں تو وصیت درست ہوگی اور ان میں جو فقراء ہوں گے انھیں یہ وصیت

مل جائے گی نیز اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آیت زیر بحث میں یتیمی کے ساتھ فقر بھی مراد ہے اور مالدار یتیموں کا خمس کے اندر کوئی حق نہیں ہوتا۔ یتیم کے لفظ کا اطلاق اس نابالغ پر ہوتا ہے جس کا باپ فوت ہو گیا ہو، بالغ پر نہیں ہوتا اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے کہ (لایُتم بعد حلم۔ بلوغت کے بعد کوئی یتیمی نہیں رہتی) ایک قول ہے کہ انسان کے سوا ہر جاندار کا بچہ اپنی ماں کے مرجانے پر یتیم کہلاتا ہے لیکن انسان کا بچہ باپ کے مرجانے پر یتیم شمار ہوتا ہے۔

ابن السبیل

قول باری ہے (وَابنِ السَّبِیلِ) اس سے مراد وہ مسافر ہے جو اپنے گھر سے بچھڑ گیا ہو اور اسے اپنے گھر تک پہنچنے کے لیے مدد حاصل کرنے کی ضرورت ہو خواہ گھر پر مال کیوں نہ موجود ہو۔ اس کی حیثیت اس فقیر جیسی ہوگی جس کے پاس کوئی مال نہیں، اس لیے کہ فقیر کو خمس میں سے دینے کے وجوب کی علت یہ ہے کہ اسے مال کی حاجت ہوتی ہے۔ اس لیے ایسا شخص جس کے پاس مال تو ہو لیکن اس کی دسترس سے باہر ہو اس شخص کی طرح ہوتا ہے جس کے پاس سرے سے مال ہی نہیں ہوتا۔ ان دونوں میں احتیاج کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا۔ مسکین کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے ہم اس کا صدقات کی آیت کی تفسیر میں ذکر کریں گے۔ جب تمام کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ ابن السبیل اور یتیم اپنے نام اور لیبل کی بنا پر خمس کے اندر حصے کے مستحق نہیں ہوتے بلکہ فقر اور حاجتمندی کی بنا پر ہوتے ہیں تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ خمس کا مقصد صرف یہ ہے کہ اسے مساکین پر صرف کیا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب فقر استحقاق کی علت قرار پایا ہے تو پھر ذوی القربیٰ کے ذکر کا کیا فائدہ ہوا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان کے ذکر میں بہت بڑا فائدہ پوشیدہ ہے۔ وہ یہ کہ جب آل نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر صدقات و زکوٰۃ کا مال حرام کر دیا گیا تو کسی شخص کے ذہن میں یہ بات آسکتی تھی کہ ان پر صدقات کی طرح خمس بھی حرام ہے۔ کیونکہ خمس کا مصرف بھی فقراء تھے۔ اللہ تعالیٰ نے آیت خمس میں ان کا ذکر کر کے یہ واضح فرما دیا کہ فقر کی بنا پر ذوی القربیٰ بھی خمس کے اندر حصوں کے حقدار ہوں گے اور انھیں اس علت کی بنا پر حصہ دینا جائز ہوگا۔ اس اعتراض سے خود معترض پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ پھر اسے نام کی بنیاد پر یتیموں اور مسافروں کو خمس میں سے

حصہ دینا چاہیے اور فقر و حاجتمندی کو نظر انداز کر دینا چاہیے۔ اس لیے کہ ذوی القربیٰ کی صورت میں اگر معترض کا اعتراف تسلیم کر لیا جائے تو یہی بات ابن السبیل اور یتامیٰ کے بارے میں بھی کہی جا سکتی ہے کہ جب استحقاق فقر کی بنیاد پر ہوتا ہے تو پھر آیت خمس میں ابن السبیل اور یتامیٰ کے ذکر کا کوئی فائدہ نہیں جب کہ یہ دونوں فقر ہی کی بنا پر خمس کے اندر کسی حصے کا استحقاق رکھ سکتے ہیں۔

جنگ میں یاد خدا

قول باری ہے (وَاِذَا لَقِیْتُمْ فِئَۃً فَاذْکُرُوا اللّٰہَ کَثِیْرًا۔ جب کسی گروہ سے تمہارا مقابلہ ہو تو ثابت قدم رہو اور اللہ کو کثرت سے یاد کرو) ایک قول کے مطابق الفئۃ اس گروہ کو کہتے ہیں جو دوسرے گروہ سے بچھڑ چکا ہو۔ اس کی اصل اس محاورہ سے ماخوذ ہے۔ فأوت راسہ بالسیف (میں نے تلوار سے اس کا سر کاٹ دیا) اس لفظ سے یہاں کفار کا گروہ مراد ہے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو ان کے مقابلہ میں ڈٹ جانے اور ان سے جنگ کرنے کا حکم دیا ہے۔ یہ آیت اس قول باری کے معنوں میں ہے (وَاِذَا لَقِیْتُمُ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوْھُمُ الْاَدْبَارَ۔ جب تم ایک لشکر کی صورت میں کفار سے دوچار ہو تو ان کے مقابلہ میں پیٹھ نہ پھیرو۔

اس آیت میں جو صورتیں بیان کی گئی ہیں یعنی میدان جنگ سے پیچھے ہٹ آنے یا مسلمانوں کے کسی اور فوج سے جا ملنے اور ان کے ساتھ مل کر دوبارہ جنگ کرنے کا جواز وغیرہ ان پر آیت زیر بحث کا مفہوم مرتب ہے، اس کا مفہوم اس آیت کے مفہوم پر بھی مرتب ہے جو بعد میں مذکور ہے یعنی اَلْاٰنَ خَفَّفَ اللّٰہُ عَنْکُمْ وَعَلِمَ اَنَّ فِیْکُمْ ضَعْفًا فَاِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ مِّائَۃٌ صَابِرَۃٌ یَّغْلِبُوْا مِائَتَیْنِ وَاِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ یَّغْلِبُوْا اَلْفَیْنِ بِاِذْنِ اللّٰہِ۔ اچھا! اب اللہ نے تمہارا بوجھ ہلکا کیا اور اسے معلوم ہوا کہ ابھی تم میں کمزوری ہے، پس اگر تم میں سے سو آدمی صابر ہوں تو وہ دو سو پر اور ہزار آدمی ایسے ہوں تو دو ہزار پر اللہ کے حکم سے غالب آئیں گے) مسلمانوں کو کافروں کے مقابلہ میں ڈٹے رہنے کا صرف اس وقت حکم ہے جب ان کی تعداد مسلمانوں سے دوگنا ہو، اگر ان کی تعداد تین گنا ہو تو پھر ان کے لیے میدان جنگ سے ہٹ کر مسلمانوں کے کسی گروہ سے مل جانا جائز ہے تاکہ ان کے ساتھ مل کر پھر دشمن کا مقابلہ کریں۔

قول باری (وَاذْکُرُوا اللّٰہَ کَثِیْرًا) میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک زبان سے اللہ کا ذکر اور دوسرا دل سے اللہ کا ذکر۔ اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک اللہ کے دشمنوں یعنی مشرکین کے

کے خلاف جہاد میں ثابت قدمی دکھانے اور صبر کرنے پر ثواب کا اور مقابلہ سے فرار ہونے پر عذاب کا تصور۔ دوسری اللہ کے قائم کردہ دلائل، اپنے بندوں پر اس کی نعمتوں نیز بندوں پر اس کے اس استحقاق کا تصور کہ ان پر اس کے دشمنوں کے خلاف جہاد کے فریضہ کی ادائیگی لازم ہے۔ اس قسم کے تصورات اور اذکار دشمنوں کے مقابلہ میں ڈٹ جانے اور صبر کرنے میں مددگار ہوتے ہیں اور اللہ کی نصرت و تائید کا سبب بنتے ہیں نیز ان سے دشمنوں کے مقابلہ میں حوصلہ اور جرأت پیدا ہوتی ہے اور دشمنوں کی پروا نہیں رہتی۔

آیت سے اذکار لسانی اور اذکار قلبی دونوں مراد لینا بھی درست ہے اس لیے کہ لفظ ذکر ان تمام کو شامل ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ایسی روایات منقول ہیں جو اس آیت کے مفہوم سے مطابقت رکھتی ہیں۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے انھیں خلاد بن یحییٰ نے، انھیں سفیان ثوری نے عبدالرحمٰن بن زیاد سے، انھوں نے عبداللہ بن زید سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تتمنوا لقاء العدو واسئلوا اللہ العافیۃ، فاذا لقیتموھم فاثبتوا واذکروا اللہ کثیرا وان اجلبوا وضجوا فعلیکم الصمت۔ دشمن سے مڈبھیڑ کی تمنا نہ کرو اور اللہ سے عافیت طلب کرو۔ لیکن جب ان سے تمہارا مقابلہ ہو جائے تو ثابت قدمی دکھاؤ اور کثرت سے اللہ کا ذکر کرو، اگر وہ چیخیں چلائیں یا غل غپاڑہ کریں تو تم پر خاموشی لازم ہے۔

جنگ میں اطاعت خدا و رسول

قول باری ہے (وَاَطِیْعُوا اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ وَلَا تَنَازَعُوْا فَتَفْشَلُوْا وَتَذْہَبَ رِیْحُکُمْ اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور آپس میں جھگڑو نہیں ورنہ تمہارے اندر کمزوری پیدا ہو جائے گی اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کا حکم دیا ہے اور آپس کے جھگڑوں اور اختلافات سے منع فرما دیا ہے اور یہ بتا دیا ہے کہ آپس کے جھگڑے اور اختلاف کا نتیجہ فشل یعنی دل کے اندر کمزوری پیدا ہونے کی صورت میں نکلے گا۔ فشل کسی نادیدہ خوف اور گھبراہٹ کی وجہ سے دل میں کمزوری پیدا ہو جانے کا نام ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں حکمرانوں کی اطاعت کا حکم دیا ہے تاکہ آپس کے جھگڑوں اور اختلافات کا

خاتمہ ہوجائے جن کے نتیجے میں دلوں کے اندر کمزوری پیدا ہوتی ہے چنانچہ ارشاد ہے (اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِیْ شَیْءٍ فَرُدُّوْہُ اِلَی اللّٰہِ وَالرَّسُوْلِ ۔ اطاعت کرو اللہ کی، اور اطاعت کرو رسول کی، اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحب امر ہوں۔ پھر اگر تمھارے درمیان کسی معاملہ میں نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف پھیر دو) ایک اور آیت میں فرمایا (وَلَوْ اَرَاکَھُمْ کَثِیْرًا لَفَشِلْتُمْ وَلَتَنَازَعْتُمْ فِی الْاَمْرِ۔ اگر کہیں وہ انھیں زیادہ دکھا دیتا تو ضرور تم لوگ ہمت ہار جاتے اور لڑائی کے معاملہ میں جھگڑا شروع کر دیتے) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اس نے ان مشرکین کو تمھیں نیند کے اندر تھوڑا کر کے دکھایا تاکہ تم انھیں زیادہ دیکھ کر لڑائی کے معاملہ میں جھگڑا نہ شروع کر دو اور پھر تمھارے دلوں میں کمزوری نہ پیدا ہو جائے۔

بارہ ہزار کا لشکر اسلام شکست نہیں کھاتا

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (ولن یغلب اثنی عشر الفا من قلۃ اذا اجتمعت کلمتھم۔ بارہ ہزار کی نفری قلت تعداد کی بنا پر مغلوب نہیں ہو سکتی بشرطیکہ ان میں اتفاق اتحاد موجود ہو) یہ سب آیتیں اختلاف و تنازعہ کی نہی پر مشتمل ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں خبردار کر دیا ہے کہ آپس کے جھگڑے اور تنازعات ہمت ہار جانے اور غلبہ ختم ہو جانے کا سبب ہیں۔ چنانچہ فرمایا (وَتَذْھَبَ رِیْحُکُمْ اور تمھاری ہوا اکھڑ جائے گی) ایک قول ہے کہ اس سے مراد فتح و نصرت کی ہوائیں ہیں جو اللہ تعالیٰ ان لوگوں کے ساتھ چلاتا ہے جن کی وہ مدد کرتا ہے اور ان لوگوں کے خلاف چلاتا ہے جو اس کی مدد سے محروم رہتے ہیں۔ قتادہ سے یہ تفسیر مروی ہے ابوعبیدہ کا قول ہے کہ "تمھارا غلبہ ختم ہو جائے گا" یہ معنی اس محاورے سے ماخوذ ہے۔ ذھبت ریحہ یعنی اس کا غلبہ ختم ہو گیا۔

دشمن پر ضرب کاری کی ضرورت ہے

قول باری ہے (فَاِمَّا تَثْقَفَنَّھُمْ فِی الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِھِمْ مَنْ خَلْفَھُمْ۔ پس اگر یہ لوگ تمھیں لڑائی میں مل جائیں تو ان کی ایسی خبر لو کہ ان کے بعد جو دوسرے لوگ ایسی روش اختیار کرنے والے ہوں ان کے حواس باختہ ہو جائیں) تَثْقَفَنَّھُمْ کے معنی تصادفھم کے ہیں یعنی تمھیں مل جائیں۔ حسن، قتادہ اور سعید بن جبیر نے (فَشَرِّدْ بِھِمْ مَنْ خَلْفَھُمْ) کی تفسیر

میں کہا ہے کہ جب تم انھیں گرفتار کر لو تو انھیں ایسی سزا دو کہ اس کے خوف سے دوسرے ناقضین عہد (معاہدہ کی خلاف ورزی کرنے والوں) کے ہوش ٹھکانے آجائیں ۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ "انھیں اس طرح تہ تیغ کرو کہ جو لوگ ان کے پیچھے رہ کر تمھارے خلاف جنگ کرنے میں ان کی مدد کرتے رہتے ہیں وہ سب ان کا ساتھ چھوڑ کر بھاگ جائیں اور ان کی مدد سے دست بردار ہو جائیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے مرتدین کے خلاف جو سخت رویہ اختیار کیا تھا کہ انھیں تہ تیغ کر دیا جائے، انھیں آگ میں ڈال کر جلا دیا جائے، پہاڑوں سے نیچے پھینک دیا جائے اور کنوؤں میں گرا دیا جائے۔ اس اقدام کے لیے آپ نے اسی آیت کی طرف رجوع کیا تھا کہ مرتدین کی قوت کو اس طرح پارہ پارہ کر دیا جائے اور انھیں اس طرح بکھیر دیا جائے کہ پھر وہ کبھی بھی مسلمانوں کے خلاف جنگ کے لیے ایک دوسرے کی مدد کرنے اور یک جا ہونے کے قابل نہ ہو سکیں۔

دشمن کی بدعہدی کی علانیہ منسوخی

قول باری ہے (وَاِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ اِلَيْهِمْ عَلٰى سَوَاءٍ اور اگر کبھی تمھیں کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو اس کے معاہدے کو علانیہ اس کے آگے پھینک دو) تا آخر آیت۔ اس کے معنی ـــــ واللہ اعلم ـــــ یہ ہیں کہ جب تمھیں ان کی بدعہدی، چال بازی، اور مسلمانوں پر ان کے اچانک حملے کا خطرہ ہو، اور اگرچہ ظاہری طور پر نقض عہد نہ کریں لیکن خفیہ طور پر ان تیاریوں میں مصروف ہوں تو پھر تم ان کے معاہدے کو علانیہ ان کے سامنے پھینک دو۔ یعنی تمھارے اور ان کے درمیان صلح کا جو معاہدہ ہو اس کی منسوخی کا کھلم کھلا اعلان کر دو تاکہ سب کو اس کا علم ہو جائے۔ قول باری (عَلٰى سَوَاءٍ) کے یہی معنی ہیں تاکہ وہ لوگ یہ نہ سوچ سکیں کہ معاہدہ تم نے توڑا ہے اور جنگ کا آغاز کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ (عَلٰى سَوَاءٍ) کے معنی "علی عَدْلٍ" کے ہیں یعنی مساوی طور پر۔ یہ معنی ایک رجزیہ شعر سے ماخوذ ہیں۔

؎ فاضرب وجوہ الغدر للاعداء حتّٰی یجیبوک الی السواء

دشمنوں کو آگے پیچھے چھوڑنے کی تمام صورتیں اختیار کرو حتیٰ کہ وہ بھی تمھیں اسی طرح جواب دینے پر مجبور ہو جائیں۔

اسی سے وسط کو سَوَاء کہا جاتا ہے۔ حضرت حسانؓ کا شعر ہے۔

یا ویح انصار النبی و رھطہ — بعد المغیب فی سواء الملحد

نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے انصار اور آپ کے قبیلہ کے غم کو ذرا دیکھو جو اس ذاتِ اقدس کے بعد انھیں لاحق ہوا ہے جسے لحد کے درمیان دفن کر کے نظروں سے پوشیدہ کر دیا گیا یعنی وسطِ لحد میں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلِ مکہ پر صلح کے معاہدہ کے بعد لشکر کشی کی تھی۔ آپ نے اس کے لیے صلح کا معاہدہ ختم کرنے کا کھلم کھلا اعلان نہیں کیا تھا۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اہلِ مکہ نے بنی خزاعہ کے قتل کے اقدام پر بنی کنانہ کی مدد کر کے نقضِ عہد کیا تھا اور اس معاہدے کو خود ختم کر دیا تھا۔ اسی بنا پر ابوسفیان تجدیدِ معاہدہ کے لیے مدینہ آیا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی درخواست کی تھی لیکن آپ نے اس کی درخواست قبول نہیں کی تھی۔ چونکہ ابوسفیان اور اہلِ مکہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف قبیلہ بنی خزاعہ کے خلاف جنگ کی آگ بھڑکا کر خود ہی نقضِ عہد کیا تھا اس لیے اسے یہ کہنے کی ضرورت پیش نہ آئی کہ مسلمانوں کے ساتھ صلح کا معاہدہ ختم ہو گیا ہے۔

حضرت معاویہؓ کی پاسداریٔ عہد

آیت کے ان ہی معنوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت منقول ہے۔ ہمیں محمد بن بکر نے یہ روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں حفص بن عمر النمری نے، انھیں شعبہ نے ابوالفیض سے، انھوں نے سلیم سے (ابوالفیض کے سوا دوسرے راوی نے سلیم کی بجائے سلیم بن عامر، قبیلہ حمیر کے ایک شخص نے، کے الفاظ کہے ہیں) کہ حضرت معاویہؓ اور رومیوں کے درمیان صلح کا معاہدہ تھا، حضرت معاویہؓ رومیوں کے علاقے کی طرف لشکر لے کر بڑھتے رہے تاکہ جب معاہدے کی مدت ختم ہو جائے تو ان پر حملہ کر دیا جائے۔ اسی دوران ایک شخص گھوڑے یا ٹٹو پر سوار ہو کر اسلامی لشکر کی طرف آتا دکھائی دیا۔ وہ پکار پکار کر کہہ رہا تھا۔ اللہ اکبر، اللہ اکبر، عہد کی پاسداری کرو، نقضِ عہد نہ کرو۔ جب لوگوں نے دیکھا تو یہ حضرت عمرو بن عنبسہؓ تھے۔ حضرت معاویہؓ نے انھیں بلوایا اور ان سے یہ بات کہنے کی وجہ دریافت کی، انھوں نے فرمایا: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (من کان بینہ وبین قوم عھد فلا یشد عقدۃ ولا یحلھا حتی ینقضی امدھا او ینبذ الیھم علی سواء۔ جس شخص نے کسی قوم سے معاہدہ کیا ہو تو وہ اس معاہدے کے حل وعقد کے سلسلے میں کوئی اقدام نہ کرے جب تک اس کی مدت ختم نہ ہو جائے

یا اس کے خاتمے کا کھلم کھلا اعلان نہ کر دے) گویا حضرت عمرو بن عنبسہؓ نے حضرت معاویہؓ کے اس اقدام کی مخالفت کی تھی کہ وہ معاہدے کی مدت ختم ہونے سے پہلے لشکر لے کر کیوں چل پڑے تھے چنانچہ یہ سن کر حضرت معاویہؓ لشکر کے ساتھ واپس ہو گئے۔

جہاد کے لیے قوت کی فراہمی

قول باری ہے (وَاَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ۔ اور تم لوگ جہاں تک تمہارا بس چلے، زیادہ سے زیادہ طاقت اور تیار بندھے رہنے والے گھوڑے ان کے مقابلہ کے لیے مہیا رکھو) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو قتال کے وقت کی آمد سے پہلے ہتھیار اور گھوڑے تیار رکھنے کا حکم دیا ہے تاکہ دشمن کے دل میں ان کا خوف طاری ہو جائے۔ نیز بندھے رہنے والے گھوڑے پہلے سے تیار رکھنے کا حکم دیا گیا تاکہ مشرکین سے دو دو ہاتھ کرنے کے لیے پوری تیاری ہو جائے۔ ایک روایت کے مطابق قوت سے مراد تیر اندازی ہے۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں سعید بن منصور نے، انھیں عبداللہ بن وہب نے، انھیں عمرو بن الحارث نے ابو علی ثمامہ بن شفی ہمدانی سے کہ انھوں نے حضرت عقبہ بن عامرؓ کو یہ کہتے سنا تھا کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو منبر پر فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (وَاَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ، الا ان القوة الرمی، الا ان القوة الرمی، الا ان القوة الرمی، اور تم جہاں تک تمہارا بس چلے زیادہ سے زیادہ طاقت ان کے مقابلہ کے لیے مہیا کرو ـــــ آپ نے فرمایا "لوگو، آگاہ رہو، قوت تیر اندازی کا نام ہے، قوت تیر اندازی کا نام ہے۔ قوت تیر اندازی کا نام ہے"

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، انھیں اسماعیل بن الفضل نے، انھیں فضل بن سختیب نے، انھیں ابن ابی اویس نے سلیمان بن بلال سے، انھوں نے عمرو سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے عمرو کے دادا سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ارموا وارکبوا، وان ترموا احب الی من ان ترکبوا، وکل لھو المومن باطل الا رمیہ بقوسہ او تادیبہ فرسہ او ملاعبتہ امرأتہ فانھن من الحق، تیر اندازی اور گھڑ سواری کی مشق کرو۔ میرے نزدیک تیر اندازی گھڑ سواری سے زیادہ پسندیدہ ہے۔ مومن کے لیے ہر لہو و لعب باطل اور غلط ہے۔ البتہ اگر ایک مومن اپنی کمان سے تیر چلانے کی مشق کرے یا اپنے گھوڑے کو سدھائے یا اپنی بیوی سے ہنسی مذاق کرے۔ یہ باتیں اس کے لیے درست ہیں)۔

ہمیں محمد بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں سعید بن منصور نے، انھیں عبداللہ بن المبارک نے، انھیں عبدالرحمان بن زید بن جابر نے، انھیں ابوسلام نے خالد بن زید سے، انھوں نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے، انھوں نے کہا۔ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (ان اللہ یدخل بالسھم الواحد ثلاثة نفر الجنة صانعه یحتسب فی صنعته الخیر والرامی به ومنبله دارموا، وارکبوا، وان ترموا احب الی من ان ترکبوا لیس من اللھو ثلاثة، تادیب الرجل فرسه، وملاعبته اھله ورمیه بقوسه ونبله ومن ترک الرمی بعد ماعلمه رغبة عنه فانھا نعمة ترکھا او قال کفرھا۔ اللہ تعالیٰ ایک تیر کی بنا پر تین آدمیوں کو جنت میں داخل کرے گا، تیر بنانے والے کو بشرطیکہ وہ تیر سازی میں اللہ سے اجر کے حصول کی امید کرے، تیر چلانے والے کو اور تیر پکڑانے والے کو، تم لوگ تیر اندازی اور گھڑسواری کی مشق کرو، میرے نزدیک تمھاری تیر اندازی گھڑسواری سے زیادہ پسندیدہ ہے۔ صرف تین قسم کے لہو ولعب درست ہیں۔ انسان اپنے گھوڑے کو سدھائے، اپنی بیوی سے ہنسی مذاق کرے اور کمان سے تیر چلانے کی مشق کرے۔ جس شخص نے تیر اندازی سیکھنے کے بعد بے رغبتی کی بنا پر اس کی مشق ترک کر دی اس نے گویا ایک ہاتھ آئی ہوئی نعمت کو ترک کر دیا۔ (یا آپؐ نے فرمایا) اس نے کفرانِ نعمت کیا۔

باپ بیٹے کو تربیتِ جہاد دے

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حسین بن اسحاق نے، انھیں مغیرہ بن عبدالرحمٰن نے، انھیں عثمان بن عبدالرحمٰن نے، انھیں الجراح بن منہال نے ابن شہاب سے، انھوں نے حضرت ابورافعؓ کے آزاد کردہ غلام ابوسلیمان سے، انھوں نے حضرت ابورافعؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من حق الولد علی الوالد ان یعلمه کتاب اللہ والسباحة والرمی۔ بیٹے کا باپ پر یہ حق ہے کہ باپ اسے کتاب اللہ کی تعلیم دے اور تیراکی نیز تیر اندازی سکھائے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (الا ان قوة الرمی، لوگو، آگاہ رہو قوت تیر اندازی کا نام ہے) کے معنی یہ ہیں کہ دشمن سے پنجہ آزمائی کے لیے جس تیاری کی ضرورت ہے تیر اندازی اس کا ایک بڑا حصہ ہے۔ آپ نے اس سے تیر اندازی کے سوا دوسری تیاریوں کو طاقت اور قوت کا حصہ قرار دینے کی نفی نہیں کی۔ بلکہ لفظ کا عموم ان تمام آلاتِ جنگ اور ہتھیاروں کو شامل ہے جن سے دشمن کے مقابلہ میں کام لیا جا سکتا ہے۔ ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی ہے، انھیں جعفر بن ابی القتیل نے، انھیں یحییٰ بن جعفر

نے، انھیں کثیر بن ہشام نے، انھیں عیسیٰ بن ابراہیم الثمالی نے حضرت حکم بن عمیرؓ سے، وہ کہتے ہیں کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ ہم جہاد کے اندر اپنے ناخن نہ کٹوائیں، آپ نے فرمایا تھا کہ قوت ناخنوں میں ہوتی ہے "۔ یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ چیز جس کے ذریعے دشمن کے مقابلہ میں قوت حاصل کی جاسکتی ہو اس کی تیاری کا ہمیں حکم دیا گیا ہے۔ قول باری ہے (وَلَوْ اَرَادُوا الْخُرُوجَ لَاَعَدُّوا لَهُ عُدَّةً۔ اگر ان منافقین کا جہاد کے لیے نکلنے کا ارادہ ہوتا تو وہ اس کے لیے ضرور سامان تیار کر لیتے) اللہ تعالیٰ نے تیاری نہ کرنے اور دشمن کا سامنا کرنے سے پہلے تیاریاں مکمل نہ کرنے پر ان کی مذمت کی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گھوڑے باندھنے کے سلسلے میں ایسی روایت بھی منقول ہے جو آیت کے مفہوم سے مطابقت رکھتی ہے۔

گھوڑے کے گلے میں پٹہ ڈالا جائے نہ کہ تانت

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حسین بن اسحاق التستری نے، انھیں احمد بن عمر نے، انھیں ابن وہب نے ابن لہیعہ سے، انھوں نے عبید بن ابی حکیم ازدی سے، انھوں نے حصین بن حرملہ المہری سے، انھوں نے ابوالمصبح سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (الخیل معقود فی نواصیھا الخیر والنیل الی یوم القیمۃ واصحابھا معانون، قلدوھا ولا تقلدوھا الاوتار

گھوڑوں کی پیشانیوں میں قیامت تک کیلئے خیر اور کامیابی کی گرہ باندھ دی گئی ہے۔ گھوڑوں کے مالکان ان کے لیے تکلیفیں برداشت کرتے ہیں، گھوڑوں کی گردنوں میں پٹے ڈال دیا کرو، لیکن ان کی گردنوں میں تانت نہ ڈالا کرو) ۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلی حدیث میں آپ نے یہ بیان کیا کہ خیر اجر اور غنیمت کا نام ہے۔ اس میں یہ بات موجود ہے جو جس امر کی موجب ہے کہ گھوڑے باندھنا اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور تقرب الٰہی کا ذریعہ ہے بشرطیکہ اس میں جہاد کی نیت ہو۔ یہ امر اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ قیامت تک جہاد کا سلسلہ جاری رہے گا۔ اس لیے کہ جہاد فی سبیل اللہ کی خاطر گھوڑوں کی پرورش اور ان کی نگہداشت پر اجر کا استحقاق قیامت تک جاری رہے گا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (ولا تقلدوھا الاوتار) کے دو معنی بیان کیے گئے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس سے خطرہ ہوتا ہے کہ کہیں تانت کی وجہ سے گھوڑے کا دم نہ گھٹ جائے۔ دوم یہ کہ اہل جاہلیت

کا طریقہ تھا کہ جب انتقام لینے اور بدلہ چکانے کے لیے نکل کھڑے ہوتے تو اپنے گھوڑوں کی گردنوں میں تانت ڈال دیتے۔ (وتر انتقام کو کہتے ہیں اور تانت کو بھی، دونوں میں لفظی مشابہت ہے) تانت ڈال کر وہ یہ واضح کرتے ہیں کہ انتقام لینے جا رہے ہیں اور جنھیں قتل کرنا مقصود ہے انھیں ٹھکانے لگانے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھیں گے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زمانۂ جاہلیت کے انتقام کے اس طریقے کو باطل قرار دیا ہے۔

اسی بنا پر آپ نے فتح مکہ کے دن اعلان کر دیا تھا کہ (الا ان کل دم و مأثرۃ فھو موضوع تحت قدمی ھاتین واول دم اضعہ دم ربیعۃ بن الحارث، لوگو آگاہ ہو جاؤ، ہر خون کا بدلہ اور ہر قتل کا انتقام میرے ان دونوں قدموں کے نیچے رکھ دیا گیا، یعنی معاف کر دیا گیا اور سب سے پہلے جس قتل کی معافی کا میں اعلان کرتا ہوں وہ میرے رشتہ دار ربیعہ بن الحارث کا خون ہے۔

صلح کے معاہدے کا بیان

قول باری ہے (وَاِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ۔ اور اے نبیؐ! اگر دشمن صلح و سلامتی کی طرف مائل ہوں تو تم بھی اس کے لیے جھک جاؤ اور اللہ پر بھروسہ کرو) جنوح میلان اور جھکاؤ کو کہتے ہیں۔ اگر کشتی ایک طرف کو جھک جائے تو کہا جاتا ہے "جنحت السفینۃ" سلم مسالمت کو کہتے ہیں جس کے معنی جنگ سے سلامتی چاہنے کے ہیں۔ آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صلح و سلامتی کی طرف مائل ہونے اور اسے قبول کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے (فَاجْنَحْ لَهَا) فرمایا اس لیے کہ یہ لفظ صلح و سلامتی سے کنایہ ہے اس حکم کے باقی ہونے کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ سعید اور معمر نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ یہ حکم قول باری (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ مشرکین کو جہاں کہیں بھی پاؤ قتل کرو) کی وجہ سے منسوخ ہو چکا ہے۔ حسن بصری سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

ابن جریج اور عثمان بن عطاء نے عطاء خراسانی سے اور انھوں نے حضرت عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اس قول باری کو قول باری (قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ۔ ان لوگوں سے جنگ کرو جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان نہیں رکھتے) تا قول باری (وَهُمْ صَاغِرُوْنَ) نے منسوخ کر دیا ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ آیت منسوخ نہیں ہوئی اس لیے کہ اس آیت کا تعلق اہل کتاب سے صلح و سلامتی کے معاہدے کے ساتھ ہے جب کہ قول باری (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ) کا تعلق بت پرستوں سے ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لے گئے تو آپ نے مشرکین کے مختلف گروہوں سے معاہدے کیے تھے۔ ان میں بنو قینقاع، بنو نظیر اور بنو قریظہ شامل تھے۔ اسی طرح آپؐ نے کئی مشرک قبائل سے بھی معاہدے کیے تھے۔ پھر آپؐ نے قریش کے ساتھ صلح حدیبیہ کی۔ اس صلح کا اختتام اس وقت ہو گیا جب قریش نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حلیف قبیلے

بنو خزاعہ کے خلاف جنگی کارروائی کرکے خود اسے توڑ دیا۔ اصحاب سیر اور اہل مغازی کے بیانات اس بارے میں یکساں ہیں۔ یہ اس وقت کی بات تھی جب مسلمانوں کی تعداد ابھی کم تھی، ان میں قوت و طاقت کی بھی کمی تھی لیکن جب مسلمانوں کی تعداد بڑھ گئی اور دین کا معاملہ قوت پکڑ گیا تو اللہ تعالیٰ نے انھیں مشرکین کے خلاف ہتھیار اٹھا لینے کا حکم دے دیا اور اب مشرکین سے اسلام یا تلوار پر فیصلہ کے سوا کوئی تیسری صورت باقی نہیں رکھی گئی۔ چنانچہ ارشاد ہوا (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) نیز اہل کتاب سے بھی قتال کا حکم دیا گیا یہاں تک کہ وہ اسلام لے آئیں یا جزیہ ادا کرنے پر رضامند ہو جائیں (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ) تا قول باری (وَهُمْ صَاغِرُونَ)

اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سورۂ برأت نزول کے اعتبار سے قرآن کی آخری سورتوں میں سے ہے۔ اس کا نزول اس وقت ہوا تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو ۹ھ میں امیر حج بنا کر روانہ کیا تھا۔ سورۂ انفال کا نزول جنگ بدر کے فوراً بعد ہوا تھا۔ اس میں انفال، غنائم، عہود اور مصالحتوں کا ذکر ہوا تھا اس لیے سورۂ برأت کے حکم کو اس امر پر محمول کیا جائے گا جس کا اس میں ذکر ہوا ہے یعنی جب مشرکین صلح کے لیے ہاتھ بڑھائیں تو تم بھی ایسا ہی کرو۔ اس بنا پر آیت کا یہ حکم منسوخ نہیں سمجھا جائے گا بلکہ یہ ثابت اور باقی تسلیم کیا جائے گا۔

دونوں آیتوں کے حکم میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزول کا پس منظر مختلف ہے۔ جس پس منظر میں مسلمانوں کو صلح کی طرف مائل ہونے کا حکم دیا ہے۔ اس میں مسلمانوں کی تعداد کم اور ان کے دشمنوں کی تعداد زیادہ تھی لیکن جس پس منظر میں مشرکین کو قتل کرنے اور اہل کتاب سے جزیہ دینے پر رضامندی تک قتال کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اس میں صورت حالت یکسر بدلی ہوئی تھی۔ اب اب مسلمانوں کی تعداد بھی بڑھ گئی تھی اور دشمنوں کے مقابلہ میں طاقت و قوت پکڑ گئے تھے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ۔ سو تم ہمت نہ ہارو، اور انھیں صلح کی طرف مت بلاؤ اور تم ہی غالب ہو گے اور اللہ تمھارے ساتھ ہے) جب دشمن پر غلبہ حاصل کرنے اور انھیں تہ تیغ کرنے کی قوت و طاقت حاصل ہو تو ایسی حالت میں مسلمانوں کو صلح کی طرف پیش قدمی کرنے سے منع کر دیا گیا ہے۔

ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ جب سرحدی علاقوں میں بسنے والے مسلمان اور ان کے حکمران کافروں کے خلاف جنگی کارروائی کرنے اور ان کے بالمقابل صف آرا ہونے کی قوت و طاقت اپنے

اپنے اندر پائیں تو اس صورت میں کافروں کے ساتھ صلح کرنا جائز نہیں ہوگا، نہ ہی کافروں کو ان کے کفر پر برقرار رہنے دینا درست ہوگا بلکہ اعلائے کلمۃ اللہ کی خاطر ان کے خلاف ہتھیار اٹھانا واجب ہوگا الا یہ کہ وہ جزیہ دینے پر رضامند ہو جائیں۔ اگر مسلمانوں میں ان کے مقابلہ کی بھی سکت نہ ہو تو اس صورت میں کافروں کے ساتھ صلح کرنا درست ہوگا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کفّار کے مختلف گروہوں سے صلح اور جنگ نہ کرنے کے معاہدے کیے تھے اور یہ معاہدے ان پر جزیہ عائد کیے بغیر کرلیے گئے تھے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر اپنے ضعف اور کمزوری کی بنا پر کافروں سے صلح کر لی جائے اور پھر مسلمانوں میں قوت وطاقت پیدا ہو جائے جس کی بنا پر وہ کافروں کے خلاف جنگی کارروائی کے قابل ہو جائیں تو پھر وہ ان سے معاہدے کے خاتمے کا کھلم کھلا اعلان کردیں اور پھر ان کے خلاف جنگی کارروائی شروع کردیں۔ ہمارے اصحاب کا یہ بھی قول ہے کہ اگر مسلمانوں کے لیے مال دیے بغیر دشمنوں سے چھٹکارا پانا ممکن نہ ہو تو ان کے لیے مال خرچ کردینا بھی جائز ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ خندق کے موقعہ پر عیینہ بن حصن فزاری وغیرہ سے مدینہ کے پھلوں کی آدھی پیداوار کی شرط پر صلح کا معاہدہ کرلیا تھا۔ پھر جب آپ نے صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا تو حضرات انصار نے عرض کیا کہ آیا یہ حکم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے یا آپؐ کی اپنی رائے اور جنگی چال کے طور پر ہے۔ آپ نے فرمایا کہ یہ میری اپنی رائے ہے اس لیے کہ میں دیکھ رہا ہوں کہ تمام عربوں نے متحد ہو کر تمھارے اوپر تیر چلایا ہے اور تمھارے خلاف متحدہ محاذ بنا لیا ہے۔ میں نے یہ چاہا ہے کہ انھیں تم سے کسی نہ کسی دن تک کے لیے دور رکھوں"۔ یہ سن کر حضرت سعد بن عبادہؓ اور حضرت سعد بن معاذؓ نے عرض کیا کہ "اللہ کے رسول! جب ہم کفر کی حالت میں تھے اس وقت بھی عرب کے لوگ ہم سے صرف اس بات کی توقع کی جرأت کرسکتے تھے کہ ہم اپنے باغات کے پھلوں کے ذریعے ان کی مہمان نوازی کرلیں یا پھر یہ پھل ان کے ہاتھ فروخت کردیں۔ اب جبکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اسلام کی بنا پر عزت عطا کردی ہے تو انھیں اپنی آدھی پیداوار کس طرح حوالہ کرسکتے ہیں۔ ہم ایسا نہیں کریں گے۔ ہم انھیں صرف تلوار اور اس کی دھار دیں گے"۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب مسلمانوں کو مشرکین کی طرف سے خطرہ ہو اور وہ ان کے مقابلہ پر آنے کی سکت نہ رکھتے ہوں تو ایسی صورت میں ان کے لیے یہ جائز ہوگا کہ مال دے کر ان سے اپنا پیچھا چھڑا لیں۔

یہ وہ احکام ہیں جن میں بعض تو قرآن سے ثابت ہیں اور بعض کا سنت سے ثبوت ہے۔ ان پر ان حالات میں عمل کیا جائے گا جن میں عمل کرنے کا اللہ نے حکم دیا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

بھی ان پر عمل کیا ہے۔ ان احکام کی نظیر وہ حکم ہے جو حلیف کی میراث کے تحت ہم نے بیان کیا ہے کہ یہ حکم ثابت ہے منسوخ نہیں ہوا چنانچہ ارشاد باری ہے (وَالَّذِیْنَ عَقَدَتْ اَیْمَانُکُمْ فَاٰتُوْھُمْ نَصِیْبَھُمْ۔ وہ لوگ جن کے ساتھ تمھارے عہد و پیمان ہوں انھیں ان کا حصہ دو) ہم نے اس مقام پر یہ بیان کیا ہے کہ جب رشتہ دار اور غلام آزاد کر دینے کی بنا پر حاصل ہونے والی ولاء موجود نہ ہو تو اس صورت میں درج بالا آیت کے حکم پر عمل کرتے ہوئے انھیں ان کا حصہ دے دیا جائے گا۔ لیکن جب رشتہ دار یا ولاء عتاق موجود ہو تو وہ حلیف سے بڑھ کر میراث کا حقدار ہوگا ——— جس طرح بیٹا بھائی کے مقابلے میں میراث کا زیادہ حق دار ہوتا ہے لیکن اس کا یہ استحقاق بھائی کو ورثاء کی فہرست سے خارج نہیں کرتا۔

اخوتِ اسلامی

قول باری ہے (وَاَلَّفَ بَیْنَ قُلُوْبِھِمْ لَوْ اَنْفَقْتَ مَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا مَّآ اَلَّفْتَ بَیْنَ قُلُوْبِھِمْ اور مومنوں کے دل ایک دوسرے کے ساتھ جوڑ دیے۔ تم روئے زمین کی ساری دولت بھی خرچ کر ڈالتے تو ان کے دل جوڑ نہ سکتے تھے) تا آخر آیت۔ ایک روایت ہے کہ اس سے قبیلہ اوس اور خزرج مراد ہیں۔ یہی دو قبیلے مدینے کے اصلی باشندے تھے اور ان کے درمیان اسلام سے قبل انتہائی درجے کی دشمنی اور بغض و عداوت تھی۔ اللہ تعالیٰ نے اسلام کے ذریعے ان کے دل ایک دوسرے کے ساتھ جوڑ دیے اور یہی لوگ پھر حضرات انصار کہلائے۔ بشیر بن ثابت الانصاریؓ، ابن اسحاق اور سدّی سے یہی مروی ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ تمام لوگ ہیں جو صرف اللہ کی خاطر ایک دوسرے سے محبت کرتے اور الفت رکھتے ہیں۔

مقابلے کے لیے اسلامی لشکر کا تناسب

قول باری ہے (وَاِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ عِشْرُوْنَ صٰبِرُوْنَ یَغْلِبُوْا مِائَتَیْنِ۔ اگر تم میں سے بیس صبر کرنے والے آدمی ہوں گے تو وہ دو سو پر غالب آئیں گے) تا آخر آیت۔ ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت سنائی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن ابی طلحہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ اللہ تعالیٰ نے مذکورہ بالا آیت کے ذریعے یہ حکم دیا تھا کہ ایک مسلمان دس کافروں کا مقابلہ کرے یہ بات مسلمانوں کے لیے مشکل ہوگئی

اللہ تعالیٰ نے ان پر رحم فرمایا اور ارشاد ہوا (فَاِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ مِّائَۃٌ صَابِرَۃٌ یَّغْلِبُوْا مِائَتَیْنِ وَاِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ اَلْفٌ یَّغْلِبُوْا اَلْفَیْنِ۔ اگر تم میں سے سو صابر آدمی ہوں گے تو وہ دو سو پر غالب آئیں گے، اگر اس طرح کے ایک ہزار آدمی ہوں گے تو وہ دو ہزار پر غالب آئیں گے)

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں اسماعیل بن ابراہیم نے ابن ابی نجیح سے، انھوں نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے۔ انھوں نے فرمایا: جو مسلمان دشمن کے تین آدمیوں کے مقابلہ سے راہِ فرار اختیار کرے گا وہ فرار ہونے والا قرار نہیں پائے گا لیکن جو دشمن کے دو آدمیوں کے مقابلہ سے بھاگے گا وہ فرار ہونے والا کہلائے گا۔" حضرت ابن عباسؓ کا اشارہ اس حکم کی طرف تھا جو اس آیت میں مذکور ہے۔ اسلام کی ابتداء میں ایک مسلمان پر دس کافروں کا مقابلہ فرض تھا اس لیے کہ اس وقت مسلمانوں کی بصیرت درست تھی اور ان کا یقین کامل تھا لیکن جب دوسری قومیں بھی اسلام میں داخل ہوگئیں تو مسلمانوں کے ساتھ ایسے لوگ بھی آملے جن کی دروں بینی اور یقین اس درجے کا نہیں تھا جو صدرِ اسلام کے اہل ایمان کا تھا اس لیے تمام مسلمانوں کا بوجھ ہلکا کر دیا گیا اور سب کو ایک ہی درجے پر رکھا گیا اور پھر ایک مسلمان پر دشمن کے دو آدمیوں کا مقابلہ فرض کر دیا گیا۔

قول باری ہے (اَلْاٰنَ خَفَّفَ اللّٰہُ عَنْکُمْ وَعَلِمَ اَنَّ فِیْکُمْ ضَعْفًا۔ اب اللہ نے تمھارا بوجھ ہلکا کر دیا اور اسے معلوم ہوگیا کہ ابھی تمھارے اندر کمزوری ہے) آیت میں جسمانی اور قویٰ کی کمزوری مراد نہیں ہے بلکہ مشرکین سے مقابلہ کی نیت میں کمزوری مراد ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کمزور ارادوں والے مسلمانوں پر جو چیز فرض قرار دی وہی چیز تمام مسلمانوں پر فرض کر دی گئی۔ یعنی اب ایک ایک مسلمان پر دشمن کے دو آدمیوں کا مقابلہ فرض کر دیا گیا۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ میرے دل میں کبھی یہ خیال نہیں گزرا تھا کہ کوئی مسلمان مشرکین کے خلاف قتال میں اللہ کی خوشنودی کے سوا کسی اور چیز کی نیت بھی کر سکتا ہے۔ حتیٰ کہ یہ آیت نازل ہوئی (مِنْکُمْ مَّنْ یُّرِیْدُ الدُّنْیَا وَمِنْکُمْ مَّنْ یُّرِیْدُ الْاٰخِرَۃَ۔ تم میں سے ایسے لوگ بھی تھے جو دنیا کے طلب گار تھے اور ایسے بھی تھے جن کے پیش نظر آخرت تھی) صدرِ اول کے مسلمانوں کی نیتیں خالص تھیں اور للہیت پر مبنی ہوتی تھیں لیکن جب ان کے ساتھ ایسے لوگ بھی آملے جن کے پیش نظر دنیاوی فوائد و منافع تھے تو اللہ تعالیٰ نے اس فرض میں سب کو یکساں کر دیا۔ اس آیت میں ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت موجود ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں نسخ کو تسلیم

نہیں کرتے اگرچہ ایسے لوگ قابلِ اعتنا نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے آیت (اَلْاٰنَ خَفَّفَ اللّٰہُ عَنْکُمْ وَعَلِمَ اَنَّ فِیْکُمْ ضَعْفًا فَاِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ مِّائَۃٌ صَابِرَۃٌ یَّغْلِبُوْا مِائَتَیْنِ) میں تخفیف کی خبر دی اور تخفیف کی صورت صرف یہی ہے کہ شروع میں فرض ہونے والے حکم کے کچھ حصے میں کمی کر دی جائے یا اس حکم کو ایسے حکم کی طرف منتقل کر دیا جائے جو پہلے کے مقابلہ میں ہلکا ہو۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ دوسری آیت پہلی آیت میں فرض ہونے والے حکم کی ناسخ ہے۔ نسخ کو تسلیم نہ کرنے والے شخص کا خیال یہ ہے کہ آیت میں امر یعنی حکم نہیں ہے بلکہ وعدہ ہے جو ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے۔ اس لیے جب شرط پوری کر دی جائے گی اللہ تعالیٰ کا وعدہ پورا ہو جائے گا اللہ تعالیٰ نے ہر قوم کو اس کی استطاعت کے مطابق صبر کرنے کا مکلف بنایا ہے اس بنا پر صدر اول کے مسلمانوں پر یہ لازم تھا کہ ان میں سے بیس افراد دشمن کے دو سو کا مقابلہ کریں۔ بعد میں آنے والے لوگوں میں چونکہ اس پائے کی بصیرت نہیں تھی جو پہلے مسلمانوں کو حاصل تھی اس لیے انھیں اس بات کا مکلف بنایا گیا کہ ان کا ایک آدمی دشمن کے دو آدمیوں اور ایک سو آدمی دشمن کے دو سو آدمیوں کا مقابلہ کریں۔ ان صاحب کا کہنا یہ ہے کہ بیس مسلمانوں پر دو سو کافروں کا مقابلہ فرض نہیں تھا اسی طرح سو مسلمانوں پر دو سو کافروں کا مقابلہ فرض نہیں ہے۔ بلکہ بقدر امکان صرف صبر کرنا فرض ہے۔ جہاں تک صبر کرنے کا معاملہ ہے اس میں لوگ اپنی اپنی استطاعت کے لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں اس لیے آیت میں کوئی نسخ نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان صاحب کا یہ کلام پریشان خیالی اور تناقض کی منہ بولتی تصویر ہے نیز امت کے سلف اور خلف سب کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے۔ اس لیے کہ اہلِ تفسیر اور اہلِ روایت سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں ایک مسلمان پر دس کافروں کا مقابلہ فرض تھا۔ نیز یہ بھی واضح ہے کہ قول باری (اِنْ یَّکُنْ مِّنْکُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ یَغْلِبُوْا مِائَتَیْنِ) اگرچہ الفاظ کے لحاظ سے جملہ خبریہ ہے لیکن معنی کے لحاظ سے یہ امر ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَالْوَالِدَاتُ یُرْضِعْنَ اَوْلَادَھُنَّ مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں گی) نیز (وَالْمُطَلَّقٰتُ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِھِنَّ۔ اور طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو انتظار میں رکھیں گی) زیر بحث آیات میں کسی امر کے وقوع پذیر ہو جانے کی خبر نہیں دی گئی ہے بلکہ یہ حکم دیا گیا ہے کہ ایک مسلمان دس کافروں کے مقابلے سے راہِ فرار اختیار نہ کرے۔ اگر آیت میں صرف خبر کی حد تک بات ہوتی تو پھر قول باری (اَلْاٰنَ خَفَّفَ اللّٰہُ عَنْکُمْ) کے کوئی معنی نہ ہوتے۔ اس لیے کہ تخفیف کا عمل اس چیز میں ہوتا ہے جس

کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو اس بات میں نہیں ہوتا جس کی خبر دی گئی ہو۔ نیز یہ بھی واضح ہے کہ وہ مسلمان جنھیں یہ حکم دیا گیا تھا کہ ایک آدمی دس مشرکوں کا مقابلہ کرے وہ سب قول باری (اَلْاٰنَ خَفَّفَ اللّٰہُ عَنْکُمْ وَعَلِمَ اَنَّ فِیْکُمْ ضَعْفًا) میں داخل ہیں۔ اس لیے انھیں جس حکم کا پابند بنایا گیا تھا اس میں لامحالہ نسخ واقع ہو گیا حالانکہ ان حضرات کی بصیرت میں نہ تو کوئی کمی آئی تھی اور نہ ہی ان کے صبر کی قوت میں کوئی نقص پیدا ہوا تھا، بلکہ بات یہ ہوئی تھی کہ ان حضرات کے ساتھ ایسے لوگ آملے تھے جو اپنی دروں بینی اور اخلاص نیت کے لحاظ سے ان کے درجے پر نہیں تھے۔ یہی لوگ اس قول باری (وَعَلِمَ اَنَّ فِیْکُمْ ضَعْفًا) میں مراد ہیں۔ ہماری اس وضاحت کی روشنی میں نسخ کو تسلیم نہ کرنے والے صاحب کا قول باطل ہو گیا۔ مزے کی بات یہ ہے کہ ان صاحب نے یہ تسلیم کیا ہے کہ دوسری آیت کی بنا پر صدر اوّل کے مسلمانوں کو جس حکم کا مکلّف بنایا گیا تھا اس کا کچھ حصہ ساقط اور زائل ہو گیا ہے۔ نسخ کے بھی یہی معنی ہیں اس طرح ان صاحب نے نسخ کا اقرار کر لیا ہے۔ وَاللّٰہُ اَعْلَمُ۔

قیدیوں کا بیان

قولِ باری ہے (مَا کَانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَّکُوْنَ لَہٗ اَسْرٰی حَتّٰی یُثْخِنَ فِی الْاَرْضِ کسی نبی کے لیے یہ زیبا نہیں ہے کہ اس کے پاس قیدی ہوں جب تک کہ وہ زمین میں دشمنوں کو اچھی طرح کچل نہ دے۔

فدیہ لے کر قیدیوں کو چھوڑ دینا

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن حنبل نے، انھیں ابونوح نے، انھیں عکرمہ بن عمار نے، انھیں سماک الحنفی نے، انھیں حضرت ابن عباسؓ نے، انھیں حضرت عمرؓ نے کہ جب بدر کا معرکہ پیش آیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قیدیوں کا فدیہ قبول کر لیا تو اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت نازل فرمائی تا قولِ باری (لَمَسَّکُمْ فِیْمَا اَخَذْتُمْ تو جو کچھ تم نے لیا ہے اس کی پاداش میں تمھیں بڑی سزا دی جاتی) یعنی جو فدیہ تم نے لیا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لیے غنائم کو حلال کر دیا۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں عبداللہ بن صالح نے، انھیں ابوالاحوص نے اعمش سے، انھوں نے ابوصالح سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ معرکۂ بدر کے دن مسلمانوں میں سے کچھ لوگوں نے جلد بازی کا مظاہرہ کرتے ہوئے مالِ غنیمت اکٹھا کر لیا اس چیز پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا "تم سے پہلے سیاہ سروں والی کسی قوم کے لیے مالِ غنیمت حلال نہیں تھا۔ جب کوئی نبی اور اس کے رفقاء مالِ غنیمت حاصل کرتے تو اسے ایک جگہ ڈھیر کر دیتے، آسمان سے ایک آگ اترتی اور اسے کھا جاتی" اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (لَوْلَا کِتٰبٌ مِّنَ اللّٰہِ سَبَقَ لَمَسَّکُمْ فِیْمَآ اَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِیْمٌ فَکُلُوْا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلٰلًا طَیِّبًا۔ اگر اللہ کا نوشتہ پہلے نہ لکھا جا چکا ہوتا تو جو کچھ تم نے لیا ہے اس کی پاداش میں تم کو

بڑی سزا دی جاتی۔ پس جو کچھ تم نے مال حاصل کیا ہے اسے کھاؤ کہ وہ پاک اور حلال ہے۔

اسیرانِ بدر کے بارے میں مشورے اور حضورؐ کا فرمان

اس سلسلے میں ایک اور روایت بھی ہے۔ اعمش نے عمرو بن مرہ سے روایت کی ہے، انھوں نے ابو عبیدہ سے اور انھوں نے حضرت عبد اللہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے معرکہ میں ہاتھ آنے والے قیدیوں کے متعلق حضرات صحابہ کرام سے مشورہ کیا۔ حضرت ابو بکرؓ نے ان پر رحم کرنے کا مشورہ دیا جبکہ حضرت عمرؓ نے ان کی گردنیں اڑا دینے کا اور حضرت عبد اللہؓ بن رواحہ نے انھیں آگ میں جلا دینے کا مشورہ دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکرؓ سے مخاطب ہو کر فرمایا: ابوبکر تمھاری مثال حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرح ہے۔ انھوں نے اللہ تعالیٰ سے یہ عرض کیا تھا (فَمَنْ تَبِعَنِیْ فَاِنَّهٗ مِنِّیْ وَمَنْ عَصَانِیْ فَاِنَّكَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ۔ جو شخص میری پیروی کرے اس کا تعلق مجھ سے ہو گا اور جو میری نافرمانی کرے گا تو تو غفور رحیم ہے) اسی طرح تمھاری مثال حضرت عیسیٰؑ جیسی ہے، انھوں نے اپنے رب سے عرض کیا تھا (اِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَاِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَاِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَاِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِیْزُ الْحَكِیْمُ۔ اگر تو انھیں عذاب دے گا تو یہ تیرے بندے ہیں اور اگر تو انھیں معاف کر دے گا تو تو بڑا زبردست اور حکمت والا ہے)۔

پھر آپؐ نے حضرت عمرؓ سے مخاطب ہو کر فرمایا: عمرؓ! تمھاری مثال حضرت نوحؑ جیسی ہے۔ انھوں نے اپنے رب سے عرض کیا تھا (رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْاَرْضِ مِنَ الْكٰفِرِیْنَ دَیَّارًا۔ اے میرے پروردگار! زمین پر کافروں میں سے ایک بھی باشندہ زندہ نہ چھوڑ) نیز تمھاری مثال حضرت موسیٰ جیسی ہے، انھوں نے اپنے پروردگار سے عرض کیا تھا (رَبَّنَا اطْمِسْ عَلٰۤى اَمْوَالِهِمْ۔ اے ہمارے رب، ان فرعونیوں کا مال و اسباب تباہ کر دے) "تا آخر آیت" پھر آپؐ نے تمام صحابہؓ سے مخاطب ہو کر فرمایا (انتم عالة فلا ینفلتن منهما احد الا بفداء او ضربة عنق تم سب لوگ تنگدست ہو اس لیے ان قیدیوں میں سے کوئی شخص فدیہ ادا کیے بغیر جانے نہ پائے یا اس کی گردن مار دی جائے) یہاں حضرت ابن مسعودؓ نے بات کاٹتے ہوئے عرض کیا: سہیل بن بیضاء کے سوا، اس لیے کہ اس نے اسلام لانے کا ذکر کیا ہے۔" یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم خاموش ہو گئے پھر فرمایا: سہیل بن بیضاء کے سوا" اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ دو آیتیں نازل فرمائیں (مَا كَانَ لِنَبِیٍّ اَنْ یَّكُوْنَ لَهٗۤ اَسْرٰى) تا آخر آیتین۔

حضورؐ کا احساس ذمہ داری

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدر کے قیدیوں کے بارے میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے مشورہ طلب کیا۔ حضرت ابوبکرؓ نے فدیہ لے کر چھوڑ دینے اور حضرت عمرؓ نے ان کی گردنیں اڑا دینے کا مشورہ دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کے مشورے کی طرف اپنے رجحان کا اظہار فرمایا۔ حضرت عمرؓ کے مشورے کی طرف مائل نہ ہوئے۔ جب میں دوسرے دن صبح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا تو کیا دیکھتا ہوں کہ آپؐ اور حضرت ابوبکرؓ دونوں بیٹھے رو رہے ہیں۔ میں نے گھبرا کر رونے کی وجہ دریافت کی۔ آپؐ نے فرمایا: "میرے رونے کی وجہ وہ مشورہ ہے جو ان قیدیوں سے فدیہ لینے کے متعلق تمہارے ساتھیوں نے مجھے دیا تھا۔ اب اس سلسلے میں تم پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو سزا میرے سامنے پیش کی گئی ہے وہ اس درخت سے بھی زیادہ قریب ہے۔" یہ فرماتے ہوئے آپ نے پاس ہی ایک درخت کی طرف اشارہ کیا۔ پھر فرمایا: اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی ہے (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ) تا آخر آیت۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کی پہلی روایت اور حضرت ابوہریرہؓ کی مذکورہ روایت میں یہ بیان ہوا کہ قول باری (لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) کا نزول غنائم لینے کی بنا پر ہوا جبکہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ ذکر ہوا کہ وعید کا سبب یہ تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صحابہ کرام کی طرف سے قیدیوں سے فدیہ لینے کا مشورہ دیا گیا تھا لیکن پہلی بات آیت کے معنی کے زیادہ مناسب ہے اس لیے کہ ارشاد ہوا (لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ) یہ نہیں فرمایا کہ "لمسکم فیما عرضتم واشرتم" یعنی جو تم نے پیش کیا اور جس کا تم نے مشورہ دیا اس کی بنا پر تمہیں عذاب عظیم دیا جاتا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی محال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی قول پر وعید کا ذکر کیا جائے اس لیے کہ آپ اپنی مرضی سے کوئی بات زبان پر نہیں لاتے تھے جو بات آپ کی زبان مبارک سے نکلتی وہ اللہ کی طرف سے بھیجی ہوئی وحی ہوتی۔

بعض لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے لیے اس بات کے جواز کے قائل ہیں کہ آپ اپنی رائے اور اجتہاد کی بنا پر کوئی بات کہہ سکتے ہیں۔ یہاں یہ کہنا بھی درست ہے کہ آپ نے مسلمانوں کے لیے فدیہ لینے کی اباحت کر دی تھی جو ایک معصیت صغیرہ تھی جس پر اللہ تعالیٰ نے آپ

سے اور تمام مسلمانوں سے اپنی ناراضی کا اظہار فرمایا۔

اس بحث کی ابتدا میں مذکورہ روایت کے اندر یہ بیان ہو چکا ہے کہ مالِ غنیمت ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل کسی نبی کے لیے حلال نہیں تھا۔ آیت بھی اس پر دلالت کرتی ہے ارشاد ہے (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ) انبیائے سابقین کی شریعتوں میں غنائم کی تحریم تھی اور ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں بھی اس کی تحریم تھی جب تک زمین میں کفر کی طاقت کو کچل نہ دیا جاتا۔ ظاہر آیت اس بات کی مقتضی ہے کہ کفر کی طاقت کو کچل دینے کے بعد غنائم لینے اور قیدیوں کو پکڑنے کی اباحت ہوتی، بدر کے دن مسلمانوں کو مشرکین کو تہ تیغ کرنے کا حکم دیا گیا تھا چنانچہ ارشاد ہے (فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ پس تم ان کی گردنوں پر ضرب اور جوڑ جوڑ پر چوٹ لگاؤ) دوسری آیت میں فرمایا (فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ۔ جب تمہارا مقابلہ کافروں سے ہو جائے تو ان کی گردنیں مارتے چلو یہاں تک کہ جب ان کی خوب خونریزی کر چکو تو خوب مضبوط باندھ لو) اس وقت جو بات فرض تھی وہ یہ تھی کہ مشرکین کو تہ تیغ کیا جائے حتیٰ کہ جب انہیں کچل دیا جائے تو پھر فدیہ لینے کی اباحت تھی۔ مشرکین کو تہ تیغ کرنے سے پہلے اور ان کی طاقت کچل ڈالنے سے قبل فدیہ لینے کی ممانعت تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام نے بدر کے دن مالِ غنیمت اکٹھا کر لیا تھا، قیدی پکڑ لیے تھے اور ان سے فدیہ کا مطالبہ کیا تھا۔ ان کا یہ فعل اللہ کے حکم کے مطابق نہ تھا جو اس سلسلے میں اللہ نے انہیں دیا تھا اس بنا پر اللہ تعالیٰ نے ان سے اپنی ناراضی کا اظہار کیا۔ اصحاب سیر اور غزوات کے راویوں کا اس پر اتفاق ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بعد ان سے فدیہ لیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ ان میں سے کوئی بھی فدیہ دیے بغیر جانے نہ پائے یا اس کی گردن اتار دی جائے۔ یہ بات اس کی موجب ہے کہ قیدیوں کو پکڑنے اور ان سے فدیہ وصول کرنے کی ممانعت، جس کا ذکر اس آیت (مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى) میں ہوا ہے اس قول باری (لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ) کی بنا پر منسوخ ہو چکی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فدیہ لیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس حکم کا منسوخ ہونا کس طرح درست ہو سکتا ہے جب کہ اسی حکم کی خلاف ورزی پر اللہ کی طرف سے ناراضی کا اظہار ہوا تھا۔ ایک ہی چیز میں اباحت اور ممانعت دونوں کا وقوع

ممتنع ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ غنائم لینے اور قیدیوں کو پکڑنے کا عمل بنیادی طور پر اس وقت وقوع پذیر ہوا تھا جب اس کی ممانعت تھی۔ اس لیے جو کچھ انھوں نے لیا تھا اس کے یہ مالک نہیں بنے تھے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس کی اباحت کر دی اور لی ہوئی چیزوں پر ان کی ملکیت کی توثیق کر دی اس لیے بعد میں جس عمل کی اباحت کر دی گئی تھی وہ اس سے مختلف تھا جس کی پہلے ممانعت کی گئی تھی۔ اس لیے ایک ہی چیز میں اباحت اور ممانعت دونوں کا وقوع لازم نہیں آیا۔ قول باری (لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) کی تفسیر میں اختلاف رائے ہے۔ ابو زمیل نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ مسلمانوں کے لیے اللہ کی رحمت ان کی جانب سے معصیت کے ارتکاب سے قبل سبقت کر گئی تھی۔" حسن سے بھی ایک روایت کے مطابق یہی قول منقول ہے۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان دونوں حضرات کی رائے میں یہ معصیت صغیرہ تھی۔ اللہ تعالیٰ نے کبائر سے اجتناب کی صورت میں معصیت صغیرہ کو معاف کرنے کا وعدہ فرمایا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بات مسلمانوں کے حق میں اس وقت لکھ دی تھی جب کہ ابھی انھوں نے معصیت صغیرہ کا ارتکاب نہیں کیا تھا۔ حسن بصری کا سے ایک اور روایت کے مطابق نیز مجاہد سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ اس امت کو مال غنیمت کھلانے والا تھا لیکن مسلمانوں نے مال غنیمت کی حلت سے پہلے ہی بدر کے موقعہ پر اسے سمیٹنے کی غلطی کر لی تھی۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فیصلہ کہ مستقبل میں مسلمانوں کے لیے مال غنیمت حلال کر دیا جائے گا۔ اس کی تحلیل سے پہلے اس پر لگی ہوئی ممانعت کے حکم کو زائل نہیں کرتا اور اس کی سزا میں تخفیف کا سبب نہیں بنتا۔ اس لیے آیت کی یہ تاویل درست نہیں ہے کہ مسلمانوں سے سزا اس لیے ہٹا لی گئی تھی کہ اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ اس کے بعد ان کے لیے مال غنیمت حلال کر دیا جائے گا۔

حسن اور مجاہد سے یہ بھی منقول ہے کہ اللہ کی طرف سے یہ امر پہلے سے طے شدہ ہے کہ وہ کسی قوم کو اس وقت تک عذاب نہیں دیتا جب تک پہلے سے انھیں اس کی اطلاع نہیں دے دی جاتی، مسلمانوں کو مال غنیمت سمیٹنے پر عذاب کی اطلاع پہلے سے نہیں دی گئی تھی۔ حسن اور مجاہد کی یہ تاویل درست ہے اس لیے کہ مسلمانوں کو اس بات کی خبر نہیں تھی کہ انبیائے سابقین کی امتوں پر مال غنیمت حرام تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں بھی یہی حکم برقرار رکھا گیا تھا مسلمانوں نے اپنے طور پر یہ سمجھتے ہوئے کہ مال غنیمت مباح ہوتا ہے اسے مباح کر لیا تھا۔ دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بھی اس کی تحریم کے سلسلے میں کوئی ہدایت نہیں دی گئی تھی اور نہ ہی مسلمانوں

کو یہ بتایا گیا تھا کہ گزشتہ امتوں پر مال غنیمت حرام تھا، اس لیے بدر کے معرکہ میں مال غنیمت سمیٹنے کی جو غلطی مسلمانوں سے ہوئی تھی وہ معصیت نہیں تھی جس پر وہ کسی عذاب کے مستحق قرار پاتے۔

مالِ غنیمت کی حلّت

قول باری ہے (فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا۔ پس جو کچھ مال تم نے حاصل کیا ہے اسے کھاؤ کہ وہ حلال اور پاک ہے) آیت میں غنائم کی اباحت کا حکم ہے جب کہ اس سے پہلے اس کی ممانعت تھی۔ ہم نے اعمش کی روایت کا ذکر کر دیا ہے جو انھوں نے ابو صالح سے کی ہے، اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے (لم تحل الغنائم لقوم سود الرؤس قبلكم۔ تم سے پہلے سیاہ سروں والی کسی قوم کے لیے مال غنیمت حلال نہیں تھا)

زہری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (اعطیت خمسا لم یعطهن احد قبلی، جعلت لی الارض مسجدا و طهورا، ونصرت بالرعب واحلت لی الغنائم وارسلت الی الاحمر والابیض واعطیت الشفاعة۔ مجھے پانچ چیزیں عطا کی گئی ہیں، مجھ سے پہلے کسی نبی کو یہ عطا نہیں کی گئیں، میرے لیے روئے زمین کو سجدہ گاہ اور طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ بنا دیا گیا، دشمنوں کے دل میں رُعب ڈال کر میری نصرت کی گئی، میرے لیے مال غنیمت حلال کر دیا گیا، مجھے سرخ و سفید سب کے لیے رسول بنا کر بھیجا گیا اور مجھے قیامت کے دن شفاعت کا اعزاز بخشا گیا)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں روایتوں میں یہ بتا دیا کہ آپ سے پہلے کسی بھی نبی اور کسی بھی امت کے لیے مالِ غنیمت حلال نہیں تھا۔ قول باری (فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ) اس امر کا مقتضی ہے کہ جب مسلمان مالِ غنیمت اپنے قبضے میں کر لیں تو اس پر ان کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ اگرچہ آیت کے الفاظ میں اس کے اکل یعنی کھانے کا ذکر ہے۔ خصوصیت کے ساتھ اس کے ذکر کی وجہ یہ ہے کہ مملوکہ اشیاء کا سب سے بڑا فائدہ اکل کے ذریعے حاصل ہوتا ہے کیونکہ خوراک پر ہی جسمانی قوت اور زندگی کی بقاء کا دارو مدار ہوتا ہے۔ لفظ اکل کا ذکر کر کے اس سے منافع اور فوائد کی تمام صورتوں کی تملیک مراد لی گئی ہے، اس کی مثال یہ قول باری ہے (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ۔ تم پر مردار، خون اور سور کا گوشت حرام کر دیا گیا ہے) یہاں سور کے گوشت کا ذکر کیا گیا ہے جبکہ اس کے تمام اجزاء کی تحریم مراد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سور سے جن فوائد کی طلب ہو سکتی ہے

ان کا زیادہ تر حصہ اس کے گوشت میں ہوتا ہے۔

جس طرح یہ قول باری ہے (اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَّوْمِ الْجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ وَذَرُوا الْبَیْعَ۔ جب جمعہ کے دن نمازِ جمعہ کی اذان ہو جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑ پڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو) اللہ تعالیٰ نے اس وقت خرید و فروخت کی ممانعت کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کر دیا جبکہ مراد یہ ہے کہ نماز جمعہ سے مشغول رکھنے والے تمام کاموں کی ممانعت ہے۔ بیع کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت میں تمام مشغولیات سے حاصل ہونے والے فوائد اور منافع کا بیشتر حصہ خرید و فروخت کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ جب اس کی ممانعت ہو گئی تو اس سے کم تر چیز کی بطریق اولیٰ ممانعت ہو گئی۔ یہ بات آیت کے الفاظ سے خود بخود سمجھ میں آتی ہے۔

اس کی مثال یہ قولِ باری بھی ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتٰمٰی ظُلْمًا۔ جو لوگ از روئے ظلم یتیموں کا مال کھا جاتے ہیں) یہاں خصوصیت کے ساتھ اکل یعنی کھا جانے کا ذکر ہوا لیکن اس کے ذریعے اس امر پر بھی دلالت ہو گئی کہ اکل کی جہت کے علاوہ کسی اور جہت سے یتیم کے مال لینے اور اسے ضائع کرنے کی بھی ممانعت ہے۔ جب لفظ کا ورود اس صورت میں ہوتا ہے تو اس کا حکم ہمارے بیان کردہ معنی پر محمول ہوتا ہے اگر دلالت قائم نہ ہو جاتی اور لفظ سے اس کے معنی اس طریق پر سمجھ میں نہ آتے جس کا ذکر ہم نے کیا ہے تو مالِ غنیمت کھانے کی اباحت اس کی تملیک کی موجب نہ بن سکتی۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنا طعام کسی اور کو کھانے کی اجازت دے دے تو اس سے یہ لازم نہیں آئے گا کہ وہ طعام اس کی ملکیت ہو جائے گا اور وہ اسے لے جا سکے گا۔ اسے تو صرف اس طعام کو کھا لینے کا حق ہو گا اور بس۔ آیت زیر بحث میں خطاب باری سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ اس طریق پر تملیک کی بات ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اس لیے آیت تملیک کا موجب بن گئی۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں ارشاد فرمایا (وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ) اس میں اللہ تعالیٰ نے باقی ماندہ چار حصوں کو مجاہدین کے لیے مالِ غنیمت قرار دیا اور یہ بات تملیک کی مقتضی ہے۔ اسی طرح ظاہر قول باری (فَکُلُوْا مِمَّا غَنِمْتُمْ) بھی تملیک کا مقتضی ہے اس لیے کہ جب غنیمت کی نسبت جنگ میں شریک لوگوں کی طرف کی گئی تو اس سے معلوم ہوا کہ آیت میں لفظ غنیمت کا اطلاق کر کے مالِ غنیمت کو جنگ میں شریک لوگوں کی ملکیت میں دے دیا گیا ہے۔ پھر اس پر اکل کا عطف اس تملیک کی نفی نہیں کرتا جسے آیت متضمن ہے۔

جس طرح اگر یہ ارشاد ہوتا "کُلُوْا مِمَّا مَلَکْتُمْ" (جس چیز کے تم مالک بن گئے ہو اس میں سے کھاؤ) تو اکل کے لفظ کا اطلاق ملکیت کی صحت کے لیے مانع نہ بنتا۔ اس بات پر یہ امر دلالت کرتا ہے کہ حرف فاء اس پر داخل کیا گیا ہے گویا یوں ارشاد ہوا "قَدْ مَلَکْتُمْ ذٰلِکَ فَکُلُوْا" (تم اس کے مالک بن چکے ہو اس لیے اس میں سے کھاؤ) کفار سے قتال کے ذریعے جو مال و اسباب حاصل کیا جاتا ہے غنیمت کا لفظ اس کے لیے اسم ہے۔ اس کا پانچواں حصہ اللہ کے لیے ہوتا ہے اور باقی چار حصے مال غنیمت حاصل کرنے والوں کے لیے ہوتے ہیں چنانچہ ارشاد باری ہے (وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ)

غنیمت اور فئی کا فرق

فئی مشرکین کے ان اموال کا نام ہے جو قتال کے بغیر مسلمانوں کے ہاتھ لگ جائیں غنیمت اور فئی کے درمیان اس فرق کو عطاء بن السائب اور سفیان ثوری سے نقل کیا گیا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فئی مشرکین کے ان تمام اموال کو کہتے ہیں جو قتال کے ذریعے یا بغیر قتال کے مسلمانوں کے ہاتھ لگ جائیں اس لیے کہ کفر وہ سبب ہے جس کی بنا پر یہ مال مسلمانوں کے ہاتھ آتا ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جزیہ فئی ہے اسی طرح خراج اور وہ تمام اموال بھی فئی کہلاتے ہیں جو امام المسلمین اپنے دشمنوں سے صلح اور سلامتی کے معاہدے کی بنا پر لیتا ہے۔ قول باری ہے (مَا اَفَاءَ اللّٰہُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مِنْ اَھْلِ الْقُرٰی فَلِلّٰہِ وَلِلرَّسُوْلِ۔ جو کچھ اللہ اپنے رسول کو دوسری بستیوں والوں سے بطور فئی دلوائے سو وہ اللہ ہی کا حق ہے اور رسول کا) ایک قول کے مطابق اس سے مراد وہ فئی ہے جو مسلمانوں نے جنگی کارروائی کیے بغیر حاصل کیا تھا مثلاً فدک نیز اہل نجران سے حاصل شدہ مال، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا تھا کہ آپ فئی کو ان مصارف میں جس طرح چاہیں صرف کریں۔

ایک قول ہے کہ یہ آیت غنائم کے بارے میں تھی پھر قول باری (وَاعْلَمُوْا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ فَاَنَّ لِلّٰہِ خُمُسَہٗ) کی بنا پر منسوخ ہو گئی۔ ہمارے نزدیک اس بات کی گنجائش ہے کہ آیت کو منسوخ نہ کہا جائے بلکہ آیت غنیمت کو ان صورتوں پر محمول کیا جائے جن میں مسلمانوں نے گھوڑوں اور اونٹوں کے ذریعے فوج کشی کی ہو اور جنگ کی بنا پر غلبہ حاصل کیا ہو اور سورۂ حشر کی آیت فئی کو ان صورتوں پر محمول کیا جائے جن میں مسلمانوں کو گھوڑے اور اونٹ دوڑانے یعنی جنگی کارروائی کی ضرورت پیش نہ آئی ہو بلکہ کافروں سے یہ مال صلح اور سلامتی کے معاہدوں کی بنا پر حاصل ہوا ہو۔ مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اہل نجران اور اہل فدک سے کسی جنگ کے بغیر حاصل ہونے والے اموال وغیرہ۔ واللہ اعلم۔

ہجرت کی بناپر توارُث کا بیان

قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَھَاجَرُوْا وَجَاھَدُوْا بِاَمْوَالِھِمْ وَاَنْفُسِھِمْ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ وَالَّذِیْنَ اٰوَوْا وَّنَصَرُوْا اُولٰٓئِکَ بَعْضُھُمْ اَوْلِیَآءُ بَعْضٍ۔ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یُھَاجِرُوْا مَا لَکُمْ مِّنْ وَّلَایَتِھِمْ مِّنْ شَیْءٍ حَتّٰی یُھَاجِرُوْا۔ جن لوگوں نے ایمان قبول کیا اور ہجرت کی اور اللہ کی راہ میں اپنی جانیں لڑائیں اور اپنے مال کھپائے اور جن لوگوں نے ہجرت کرنے والوں کو جگہ دی اور ان کی مدد کی وہی دراصل ایک دوسرے کے ولی ہیں۔ رہے وہ لوگ جو ایمان تو لے آئے مگر ہجرت کر کے (دارالاسلام) میں آ نہیں گئے تو ان سے تمھارا ولایت کا کوئی تعلق نہیں ہے جب تک کہ وہ ہجرت کر کے نہ آجائیں) ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت سنائی انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے انھیں ابوعبید نے، انھیں حجاج نے ابن جریج سے نیز عثمان بن عطا سے اور دونوں نے عطا خراسانی سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے درج بالا آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ ایک مہاجر کسی اعرابی یعنی ہجرت نہ کرنے والے کا ولی نہیں ہوتا تھا اور نہ ہی اس کی میراث میں اسے حصہ ملتا تھا اسی طرح ایک اعرابی کسی مہاجر کا وارث نہیں ہوتا تھا پھر اس حکم کو قول باری (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُھُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ فِیْ کِتَابِ اللّٰہِ۔ اللہ کی کتاب میں خون کے رشتہ دار ایک دوسرے کے زیادہ حق دار ہیں) نے منسوخ کر دیا۔

عقدِ مواخات میں وراثت

عبدالرحمن بن عبداللہ بن مسعود نے قاسم سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کے درمیان عقد مواخات کرادیا تھا۔ آپ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت زبیر العوامؓ کے درمیان مواخات قائم کر دی تھی۔ مواخات کی وجہ یہ تھی کہ مکہ سے آنے والے مسلمان اپنے عزیز و اقارب کو چھوڑ

ہجرت کر کے آ گئے تھے اس لیے مواخات کی بنا پر مسلمان ایک دوسرے کے وارث قرار پاتے رہے۔
لیکن جب میراث کی آیت نازل ہوئی تو یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف کا اس بارے
میں اختلاف رہا ہے کہ آیا مسلمانوں کے درمیان ہجرت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قائم کردہ عقدِ
مواخات کی بنا پر توارث کا حکم ثابت رہا۔ خونی رشتہ داری کا اس سلسلے میں کوئی اعتبار نہیں کیا گیا نیز یہ کہ
زیر بحث آیت میں یہی حکم مراد ہے نیز یہ کہ قولِ باری (اُولٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ) سے ایسے
مسلمانوں کے درمیان توارث کا ایجاب مراد ہے اور قول باری (مَا لَكُمْ مِّنْ وَّلَايَتِهِمْ مِّنْ
شَيْءٍ حَتّٰى يُهَاجِرُوْا) میں موالات کی نفی کر کے ایسے مسلمانوں کے درمیان توارث کی نفی کر دی گئی ہے
اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ موالات کے لفظ کا اطلاق توارث کا موجب ہے۔ اگرچہ اس توارث
کے ساتھ موالات کے تحت آنے والے تمام افراد کا تعلق نہیں بلکہ اس توارث کو موکد بنانے والے اسباب
کے لحاظ سے بعض کا تعلق ہوتا ہے جس طرح نسب وہ سبب ہے جس کی بنا پر ایک شخص میراث کا حق دار
بن جاتا ہے۔ اگرچہ بعض احوال میں نسبی رشتہ داروں میں سے بعض بعض سے بڑھ کر میراث کے حق دار بن جاتے
ہیں اس لیے کہ میراث کا سبب ان میں زیادہ موکد طور پر پایا جاتا ہے۔

اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ قول باری (وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطٰنًا
جو شخص ظلماً قتل کر دیا گیا ہو ہم نے اس کے ولی کو قصاص کے مطالبے کا حق عطا کیا ہے) اس بات کو
واجب کرتا ہے کہ مقتول کے تمام ورثاء کو اس کے قصاص کے مطالبہ کا حق ہے اس میں مرد اور عورتیں
سب شامل ہیں اس لیے کہ وارث ہونے کی حیثیت سے ان میں یکسانیت اور مساوات ہے۔ اس
بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ نکاح کے سلسلے میں ولایت کا استحقاق میراث کی بنا پر ہوتا ہے
نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (لا نکاح الا بولی ولی کے بغیر کوئی نکاح نہیں) ان تمام کے
لیے ولایت کے اثبات کا موجب ہے جو میت سے قرب اور وراثت کے سبب کے موکد ہونے
کی بنا پر وارث قرار پاتے ہوں نیز یہ کہ اگر باپ موجود نہ ہو تو ماں کو اپنی نابالغ اولاد کے نکاح کا حق
حاصل ہوتا ہے۔ جیسا کہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے۔ اس لیے کہ ماں بھی میراث میں استحقاق کی بنا پر ولایت
کی اہلیت رکھتی ہے۔ مکہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہجرت کے بعد سے لے کر فتح مکہ تک مسلمانوں پر ہجرت فرض رہی۔

فتح مکہ کے بعد ہجرت روک دی گئی

آپ نے فتح مکہ کے موقعہ پر یہ اعلان فرما دیا تھا کہ (لا ھجرۃ بعد الفتح ولکن جھاد و نیۃ۔

فتح مکہ کے بعد اب کوئی ہجرت نہیں البتہ جہاد کا سلسلہ جاری رہے گا اور نیت کی بنا پر ثواب ملتا رہے گا)
اس طرح ہجرت کی فرضیت کے سقوط سے ہجرت کی بنا پر توارث کا حکم منسوخ ہو گیا اور قول باری (وَ
اُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ فِیْ كِتٰبِ اللّٰهِ) کی بنا پر نسب کی بنیاد پر توارث کا اثبات
ہو گیا۔ حسن کا قول ہے کہ مسلمان آپس میں ہجرت کی بنا پر ایک دوسرے کے وارث ہوتے رہے یہاں
تک کہ ان کی تعداد بڑھ گئی پھر اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت نازل فرمائی۔ اس کے بعد خونی رشتہ داری کی
بنا پر توارث کا سلسلہ قائم ہو گیا۔ اوزاعی نے عبدہ سے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت
ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ فتح مکہ کے بعد ہجرت منقطع ہو گئی۔ اوزاعی نے عطاء بن ابی رباح سے
اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے بھی یہی روایت کی ہے۔ اس روایت میں یہ اضافہ ہے" لیکن اب جہاد
کا سلسلہ باقی رہے گا اور نیت کی بنا پر ثواب ملتا رہے گا۔ ہجرت صرف اللہ اور اس کے رسول کی
طرف ہوتی تھی، اہل ایمان اپنی متاع دین لے کر نکل پڑتے تھے تاکہ آزمائش میں پڑنے سے بچ جائیں اور
دین کی دولت ان سے چھین نہ لی جائے لیکن اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کا بول بالا کر دیا ہے اور اسے
ہر طرف پھیلا دیا ہے۔

زیر بحث آیت ہجرت اور مواخات کی بنا پر توارث کے حکم کو متضمن ہے۔ انساب کی بنا پر توارث
کا حکم اس میں داخل نہیں ہے۔ آیت نے ہجرت کرنے والے اور ہجرت نہ کرنے والے کے درمیان توارث کو
منقطع کر دیا ہے۔ آیت ایسے مومن کی نصرت کے ایجاب کی بھی مقتضی ہے جس نے ہجرت نہ کی ہو جب کہ
وہ ہجرت کرنے والوں سے ایسے لوگوں کے خلاف نصرت کا طلب گار ہو جن کے ساتھ ان کا کوئی معاہدہ نہ ہو
چنانچہ ارشاد باری ہے (وَاِنِ اسْتَنْصَرُوْكُمْ فِی الدِّیْنِ فَعَلَیْكُمُ النَّصْرُ اِلَّا عَلٰی قَوْمٍ بَیْنَكُمْ
وَبَیْنَهُمْ مِّیْثَاقٌ)۔ ہاں اگر وہ دین کے معاملہ میں تم سے مدد مانگیں تو ان کی مدد کرنا تم پر فرض ہے لیکن
کسی ایسی قوم کے خلاف نہیں جس سے تمھارا معاہدہ ہو) قول باری (مَا لَكُمْ مِّنْ وَّلَایَتِهِمْ مِّنْ
شَیْءٍ حَتّٰی یُهَاجِرُوْا) میں میراث کی نفی کے سلسلے میں ہم نے اس روایت کا ذکر کر دیا ہے حضرت
ابن عباسؓ، حسن، مجاہد اور قتادہ نیز دیگر حضرات سے منقول ہے۔ اس سلسلے میں ایک قول یہ ہے
کہ درج بالا آیت میں نصرت کے ایجاب کی نفی مراد ہے۔

اس بنا پر ہجرت کرنے والے پر اس مسلمان کی نصرت فرض نہیں ہو گی جس نے ہجرت نہ کی ہو البتہ اگر
وہ مدد کا طلب گار ہو تو پھر اس کی نصرت لازم ہو گی لیکن کسی ایسی قوم کے خلاف نہیں جس کے ساتھ اس
کا معاہدہ ہو تو وہ اس نصرت کی خاطر اپنا معاہدہ نہیں توڑے گا۔ اگر ولایت کی نفی دونوں باتوں یعنی توارث

اور نصرت کی نفی کی مقتضی ہوجائے تو اس میں کوئی امتناع نہیں ہوگا۔ اس کے بعد خونی رشتہ داری کی بنا پر میراث واجب کر کے میراث کی نفی کے اس حکم کو منسوخ کر دیا گیا۔ اب خونی رشتہ دار ایک دوسرے کے وارث ہوں گے خواہ ان میں سے کوئی مہاجر ہو یا مہاجر نہ بھی ہو۔ صرف ہجرت کی بنا پر توارث کا حکم ساقط کر دیا گیا۔ نصرت کے ایجاب کی نفی کا حکم اس قول باری سے ساقط ہوگیا۔ (وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ۔ مومن مرد اور مومن عورتیں یہ سب ایک دوسرے کے اولیاء یعنی رفیق ہیں)

کافر کیسے ایک دوسرے کے دوست ہیں؟

قول باری ہے (وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ۔ جو لوگ منکر حق ہیں وہ ایک دوسرے کی حمایت کرتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ اور سدی کا قول ہے کہ اہل کفر میراث میں ایک دوسرے کے ولی ہیں۔ قتادہ کا قول ہے کہ نصرت اور معاونت میں ایک دوسرے کے ولی ہیں۔ ابن اسحاق کا بھی یہی قول ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب قول باری (اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَهَاجَرُوْا وَجَاهَدُوْا) تا قول باری (اُولٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) ہجرت کی بنا پر توارث کا موجب ہے اور قول باری (وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يُهَاجِرُوْا مَا لَكُمْ مِّنْ وَّلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتّٰى يُهَاجِرُوْا) میراث کی نفی کرتا ہے تو پھر یہ لازم ہوگیا کہ قول باری (وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا بَعْضُهُمْ اَوْلِيَاءُ بَعْضٍ) کافروں کے درمیان توارث کے اثبات کا موجب بن جائے اس لیے کہ ولایت ان کے درمیان توارث کے اثبات سے عبارت بن گئی۔ اس کا عموم اس امر کا مقتضی ہے کہ تمام کافروں کے درمیان خواہ ان کے مذاہب ایک دوسرے سے مختلف کیوں نہ ہوں توارث کا اثبات کر دیا جائے۔ اس لیے کہ یہ اسم ان سب کو شامل ہے اور ان سب پر اس اسم کا اطلاق ہوتا ہے۔ آیت میں کافروں کے کفر کے بعد ان کے مذاہب کے اختلاف کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ یہ امر اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ کافروں کو اپنی نابالغ اولاد پر ولایت حاصل ہے۔ اس لیے کہ آیت کے الفاظ دیوانگی اور بالغ نہ ہونے کی حالت میں نکاح اور مال میں تصرف کے جواز کے اندر اس امر کے مقتضی ہیں۔

اہل ایمان کو انتشار پر تنبیہ

قول باری ہے (اِلَّا تَفْعَلُوْهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْاَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيْرٌ۔ اگر تم (اہل ایمان)

ایک دوسرے کی حمایت نہ کروگے تو زمین میں فتنہ اور بڑا فساد برپا ہوگا۔) مراد یہ ہے — واللہ اعلم۔
کہ اگر تم وہ امور سرانجام نہیں دوگے جن کا تمھیں ان دونوں آیتوں میں حکم دیا گیا —— یعنی ایک دوسرے کے ساتھ موالات اور ایک دوسرے کی نصرت کا ایجاب نیز مواخات اور ہجرت کی بنا پر توارث، اور ترک ہجرت کی بنا پر عدم توارث —— تو زمین پر فتنہ اور بڑا فساد برپا ہوگا۔ اگرچہ لفظی طور پر آیت کا انداز جملہ خبریہ والا ہے لیکن معنی کے لحاظ سے یہ امر ہے۔ اس لیے کہ جب ایک مومن اس شخص سے موالات اور دوستی نہیں کرے گا جو اپنی ظاہری حالت یعنی ایمان اور اس کی فضیلت کی بنا پر اس مومن کے حسب حال ہے اور دوسری طرف فاجر اور گمراہ شخص سے اس طور پر اپنی بیزاری کا اظہار نہیں کرے گا جو اس کی گمراہی اور فسق و فجور کی راہ میں رکاوٹ بن جائے تو اس کے نتیجے میں زمین میں فتنہ و فساد برپا ہو جائے گا۔

خونی رشتے اور وراثت

قول باری ہے (وَاُولُوا الْاَرْحَامِ بَعْضُهُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ فِیْ کِتَابِ اللّٰهِ۔ مگر اللہ کی کتاب میں خون کے رشتہ دار ایک دوسرے کے زیادہ حق دار ہیں) اس آیت کے ذریعے ہجرت، حلف اور موالات کی بنا پر توارث کے ایجاب کا حکم منسوخ ہوگیا۔ اس میں عصبات اور غیر عصبات کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اس میں ایسے ذوی الارحام کی میراث کے اثبات کی حجت اور دلیل موجود ہے جن کے لیے آیت میراث میں کوئی حصہ مقرر نہیں کیا گیا ہے اور نہ ہی وہ عصبات کے ذیل میں آتے ہیں۔ ہم نے سورۂ نساء میں اس کا ذکر کیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا مسلک یہ ہے کہ ذوی الارحام مولیٰ عتاقہ سے بڑھ کر میراث کے حق دار ہوتے ہیں۔ انھوں نے ظاہر آیت سے استدلال کیا ہے، لیکن دوسرے تمام صحابہ کرام کا یہ مسلک نہیں ہے۔

ولاء میں وراثت

ایک روایت کے مطابق حضرت حمزہؓ کی بیٹی نے ایک غلام آزاد کر دیا تھا، اس کا انتقال ہوگیا اور اس کے پیچھے ایک بیٹی رہ گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا آدھا ترکہ اس کی بیٹی کو اور آدھا حضرت حمزہؓ کی بیٹی کو ولایت کی بنا پر دے دیا، گویا آپؐ نے حضرت حمزہؓ کی بیٹی کو عصبہ قرار دیا اور عصبہ ذوی الارحام سے بڑھ کر میراث کا مستحق ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے

(الولاء لحمة کلحمة النسب لا تباع ولا توھب - ولاء نسب کی طرح گوشت کا ایک ٹکڑا ہے نہ اسے فروخت کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی بطور ہبہ کسی کو دیا جا سکتا ہے) قول باری (فی کتاب اللہ) کی دو توجیہیں کی گئی ہیں۔ ایک تو یہ کہ "لوح محفوظ میں" جس طرح یہ ارشاد باری ہے (مَا أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَا کوئی سی بھی مصیبت نہ دنیا میں آتی ہے اور نہ خاص تمہاری جانوں میں مگر یہ کہ سب ایک رجسٹر میں لکھی ہیں قبل اس کے کہ ہم ان جانوں کو پیدا کریں)؛ دوسری یہ کہ "اللہ تعالیٰ کے حکم میں"۔

اختتام سورۂ انفال۔

سُورَةُ البَرَاءَةِ يا التَّوبَة

معاہدۂ مشرکین سے اعلانِ براءت

قول باری ہے (بَرَآءَۃٌ مِّنَ اللّٰہِ وَرَسُوۡلِہٖۤ اِلَی الَّذِیۡنَ عٰہَدۡتُّمۡ مِّنَ الۡمُشۡرِکِیۡنَ اعلان برأت ہے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے ان مشرکین کو جن سے تم نے معاہدے کیے تھے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ برأت قطع موالات اور امان کے خاتمہ نیز بچاؤ کے مرتفع ہوجانے کا نام ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں۔ "ھذہ براءۃ من اللہ ورسولہ" اسی بناء لفظ براۃ مرفوع ہے۔ ایک قول ہے کہ براۃ مبتدا ہے اور اس کی خبر حرف 'الیٰ' میں موجود ظرفیت کا معنی ہے اس بنا پر یہ آیت اس معاہدہ کے خاتمہ کی مقتضی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکین کے درمیان طے پایا تھا نیز امان کے ارتفاع، حالتِ جنگ کی بحالی اور قتال کے اعلان کی بھی مقتضی ہے۔ یہ آیت اس قول باری کی طرح ہے (وَاِمَّا تَخَافَنَّ مِنۡ قَوۡمٍ خِیَانَۃً فَانۡۢبِذۡ اِلَیۡہِمۡ عَلٰی سَوَآءٍ اور اگر کبھی تمہیں کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو اس کے معاہدے کو علانیہ اس کے آگے پھینک دو) اس طرح زیر بحث آیت میں برأت کا جو ذکر ہے وہ گویا اس معاہدے کو علانیہ ان کے آگے پھینک دینے اور معاہدہ ختم کر دینے کے مترادف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ درج بالا آیت میں معاہدے کو علانیہ پھینک دینے کا حکم ان مشرکین کے ساتھ خاص تھا جو اپنے دلوں میں خیانت چھپائے ہوئے تھے اور معاہدے سے غداری اور بدعہدی کا ارادہ رکھتے تھے۔ اس بنا پر زیر بحث آیت میں مذکورہ لفظ برأت کا تقاضا تو یہ تھا کہ مشرکین کو اعلانِ برأت کے ساتھ ہی معاہدہ کا خاتمہ ہو جاتا لیکن جب اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے فوراً بعد یہ فرمایا (فَسِیۡحُوۡا فِی الۡاَرۡضِ اَرۡبَعَۃَ اَشۡہُرٍ پس تم لوگ ملک میں چار مہینے اور چل پھر لو) تو اس کے ذریعے یہ بیان کر دیا کہ معاہدے کے خاتمہ کی ابتدا چار ماہ بعد ہوگی اور جن مشرکین سے اس قسم کے معاہدے کیے گئے تھے وہ چار ماہ کی مدت کے اختتام تک باقی رہیں گے۔ حسن کا قول ہے کہ اس وقت جن مشرکین کے ساتھ چار ماہ سے

زائد مدت تک کے معاہدے تھے ان کی مدت گھٹا کر چار ماہ کردی گئی اور جن کے ساتھ کیے گئے معاہدے کی مدت چار ماہ سے کم تھی وہ بڑھا کر چار ماہ کردی گئی۔

ایک قول یہ ہے کہ ان چار مہینوں سے عہد یعنی اعلان کے مہینے مراد ہیں جن کی مشرکین کو مہلت دی گئی تھی۔ اس کی ابتدا بیس ذی قعدہ سے ہوئی تھی، اور ذی الحجہ، محرم اور صفر کے مہینے اس میں شامل کرکے دس ربیع الاول کو اس کا اختتام ہوا تھا۔

حجۃ الوداع سے پہلے حج ذی قعدہ میں ہوا

اس لیے کہ اس سال کا حج ذی قعدہ میں ہوا جس میں حضرت ابوبکرؓ کو امیر حج بنا کر بھیجا گیا تھا۔ اور حضرت علیؓ نے مکہ میں مشرکین کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے بموجب سورۂ براءت پڑھ کر سنائی تھی پھر اگلے سال حج ذی الحجہ میں ہوا تھا جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضۂ حج ادا کیا تھا اور جو حجۃ الوداع کے نام سے مشہور ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسی مہینے کو حج کا مہینہ قرار دے دیا۔ اس لیے کہ مشرکین حج کے مہینے کو آگے پیچھے کردیا کرتے تھے۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس سال فریضۂ حج ادا کیا اتفاق سے اس سال حج اس مہینے میں ادا کیا گیا جس میں اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام پر ابتدا ہی سے حج فرض کردیا تھا اور انھیں لوگوں کو حج کے لیے بلانے کا حکم دیا تھا چنانچہ ارشاد ہے (وَاَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ یَاْتُوْكَ رِجَالًا۔ اور لوگوں میں حج کا اعلان کردو وہ تمھارے پاس پیدل آئیں گے) تا آخر آیت۔

اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات میں کھڑے ہو کر یہ اعلان کیا تھا (الا ان الزمان قد استدار کھیئتہ یوم خلق السماوات والارض۔ لوگو! آگاہ ہو جاؤ کہ زمانہ اپنی اس اصل حالت کی طرف پلٹ آیا ہے جو آسمانوں اور زمین کی پیدائش کے وقت اس کی تھی) اسی طرح ذی الحجہ کی نویں تاریخ یعنی یوم عرفہ حج کا دن مقرر ہوا اور دسویں تاریخ یوم النحر قرار پائی۔ یہ ان لوگوں کا قول ہے جو یہ کہتے ہیں کہ آیت میں مذکور چار مہینے یہی تھے جن میں مشرکین کو ملک میں چلنے پھرنے کی اجازت تھی اور ان کے گزر جانے کے ساتھ ہی مشرکین سے کیے گئے معاہدوں کا خاتمہ ہوگیا اور ان کی جان و مال کی حفاظت کا سلسلہ منقطع ہوگیا۔

معاہدے کی مدت کے اختتام سے پہلے معاہدے کو توڑ دینے اور اسے علانیہ ان کے آگے پھینک دینے نیز حالتِ جنگ بحال کرتے اور امان یعنی جنگ نہ کرنے کی حالت کو ختم کرنے کے جواز

کی کئی صورتیں بیان کی گئی ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ دشمن کی بدعہدی اور اس کی خیانت اور بدنیتی کا خطرہ ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس بات کا ثبوت مل جائے کہ وہ خفیہ طور پر اس معاہدے سے پھر گئے ہیں اس صورت میں علانیہ اس معاہدے کو ان کے آگے پھینک دیا جائے، تیسری صورت یہ کہ معاہدے کی ایک شق یہ ہو کہ امام المسلمین جب تک چاہے گا انھیں امان یعنی جنگ بندی کی حالت پر برقرار رکھے گا اور جب چاہے گا جنگ بندی کی حالت ختم کر دے گا۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر سے فرمایا تھا (اقرکم ما اقرکم اللہ۔ جب تک اللہ تعالیٰ تمھیں اس حالت پر برقرار رکھنا چاہے گا میں بھی تمھیں اس پر برقرار رکھوں گا) ایک اور صورت یہ ہے کہ معاہدے میں ایک مدت کی تعیین کے ساتھ ساتھ یہ شرطیں بھی رکھی گئی ہوں کہ انھیں جنگ سے امان حاصل ہو جائے گی۔ اور انھیں آگاہ کیے بغیر ان پر حملہ نہیں کیا جائے گا۔ نہ ہی انھیں غافل پاکر ان پر دھاوا بولا جائے گا نیز انھیں جب بتا دیا جائے گا تو جنگ سے امان کی حالت ختم ہو جائے گی۔ اس قسم کے معاہدے کو مدت کے اختتام سے پہلے توڑ دینا جائز ہوگا اس لیے کہ معاہدے کے مضمون میں یہ بات واضح کر دی گئی تھی اس میں خواہ دشمن کی طرف سے غداری کا خطرہ ہو یا نہ ہو یا یہ کہ معاہدے میں یہ شرط رکھ دی گئی ہو کہ ہم جب چاہیں گے ہمیں اس معاہدے کو ختم کر دینے کا اختیار ہوگا یا یہ شرط نہ بھی ہو۔

ان تمام صورتوں میں ہمیں جس وقت بھی اسلام کی سربلندی اور غلبے کا کوئی موقعہ نظر آئے گا ہمارے لیے دشمن کے سامنے اس معاہدے کو پھینک کر اسے توڑ دینا جائز ہوگا۔ ایسا اقدام بدعہدی نہیں کہلائے گا جس میں قصداً خیانت کا ارادہ کیا گیا ہو نہ ہی یہ عہد سے بے وفائی کہلائے گا۔ اس لیے کہ معاہدے میں مذکور امان کی خلاف ورزی اور نقض عہد اس صورت میں لازم آتا جب امام المسلمین امان کے بعد ایسے وقت ان پر حملہ آور ہوتا جب وہ ہماری اس امان کی بنا پر اس حملے سے غافل ہوتے۔ لیکن جب ہماری طرف سے معاہدے کو ان کے آگے پھینک دیا جائے تو پھر امان کی حالت ختم ہو جائے گی اور اس کے ساتھ حالتِ جنگ بحال ہو جائے گی، معاہدے کو ان کے سامنے پھینک دینے کے لیے ان کی رضامندی حاصل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ امام المسلمین کو جب مسلمانوں میں کمزوری نظر آئے اور وہ انھیں دشمنوں کے خلاف جنگ کرنے کے قابل نہ سمجھتا ہو تو ایسی صورت میں اس کے لیے دشمن کے ساتھ جنگ بندی کا معاہدہ کر لینا جائز ہوگا۔ پھر جب مسلمانوں کے اندر قوت پیدا ہو جائے گی اور ان میں دشمن سے ٹکر لینے کی سکت آجائے گی تو امام کے لیے جنگ بندی

کے اس معاہدے کو دشمن کے سامنے پھینک کر ان سے قتال کرنا جائز ہوگا۔ اسی طرح امام کے لیے ہر ایسا قدم اٹھانا درست ہوگا جس میں مسلمانوں کی بھلائی کا پہلو موجود ہو۔ دشمن کی طرف سے بدعہدی اور خیانت کے خطرے پر رفع امان اور جنگ بندی کے خاتمہ کا جواز موقوف نہیں ہوتا۔

حُرمت کے مہینے

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آیت زیر بحث میں مذکور چار مہینوں سے اشہر حرم یعنی حرمت کے مہینے مراد ہیں جو یہ ہیں۔ رجب، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم۔ سورۂ برأت کا نزول اس وقت ہوا تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو امیر حج بنا کر مکہ بھیجا تھا۔ اس سال حج ذیقعدہ کے مہینے میں ادا کیا گیا تھا۔ اس قول کے مطابق مشرکین کو گویا اشہر حرم کے اختتام تک مہلت مل گئی تھی جریر نے مغیرہ سے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے المحرر بن ابی ہریرہ سے اور انھوں نے اپنے والد حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: "حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت علیؓ کو مشرکین سے برأت کا اعلان کرنے کے لیے مکہ بھیجا تو میں بھی ان کے ساتھ تھا۔ میں اعلان کرتا رہا حتیٰ کہ میری آواز بیٹھ گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ان باتوں کے اعلان کا حکم دیا تھا: اس سال کے بعد کوئی مشرک حج نہیں کر سکے گا۔ کوئی شخص برہنہ حالت میں کعبہ کا طواف نہیں کرے گا جنت میں صرف وہی شخص داخل ہوگا جو صاحب ایمان ہوگا نیز جس شخص کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی معاہدۂ امن ہے اس کی مدت اب چار مہینے ہے، چار ماہ گزر جانے کے بعد اللہ اور اس کا رسول مشرکین سے بری الذمہ ہوں گے۔" یہ کہنا بھی درست ہے کہ چار مہینوں کی ابتدا اس اعلان برأت کے ساتھ ہوگئی تھی اور اس سے اشہر حرم کے اختتام تک کے چار مہینے مراد لینا بھی درست ہے۔ سفیان نے ابو اسحاق سے، انھوں نے زید بن تبیع سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ ———

ہر سال ذی الحجہ میں حج اکبر ہے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں حج اکبر کے دن یہ اعلان کرنے کے لیے مکہ بھیجا تھا کہ کوئی شخص برہنہ حالت میں بیت اللہ کا طواف نہ کرے۔ جنت میں صرف مسلمان شخص داخل ہوگا، اس سال کے بعد آئندہ کوئی مشرک حج نہیں کر سکے گا اور جس شخص کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی معاہدہ ہے وہ اس کی مدت کے اختتام تک باقی رہے گا۔ حضرت علیؓ کی اس روایت میں معاہدہ کی مدت کو

اس کی مدت کے اختتام تک باقی رہنے کا اعلان ہے اس میں چار ماہ کی تخصیص نہیں ہے۔ جبکہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں چار ماہ تک کی مدت کا ذکر ہے۔ دونوں باتوں کا درست ہونا ممکن ہے۔ وہ اس طرح کہ آپؐ نے بعض معاہدوں کے لیے چار ماہ کی مدت یا اشہر حرم کے اختتام تک کی مدت مقرر کی اور بعض مشرکین کے ساتھ کیے گئے معاہدوں کی مدت وہ مقرر کی جو معاہدوں میں طے پائی تھی خواہ یہ مدت طویل تھی یا مختصر۔

مشرکین کو چار ماہ کی مہلت

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں چار مہینوں کا جو ذکر ہے وہ قول باری (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ) سے مطابقت رکھتا ہے۔ جبکہ حضرت علیؓ کی روایت میں معاہدے کی اصل مدت کو برقرار رکھنے کا ذکر قول باری (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ۔ بجز ان مشرکین کے جن سے تم نے معاہدے کیے پھر انھوں نے اپنے عہد کو پورا کرنے میں تمھارے ساتھ کوئی کمی نہیں کی اور نہ تمھارے خلاف کسی کی مدد کی تو ایسے لوگوں کے ساتھ تم بھی مدت معاہدہ تک وفا کرو) کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔ اس طرح ان لوگوں کے ساتھ کیے گئے معاہدوں کی مدت چار ماہ مقرر کی گئی جن کی طرف سے بدعہدی اور خیانت کا خطرہ تھا اور جن لوگوں کی طرف سے اس قسم کا کوئی خطرہ نہیں تھا ان کے ساتھ کیے گئے معاہدوں میں طے شدہ مدت کو پورا کرنے کا اعلان کر دیا گیا۔ یونس نے ابو اسحاق سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ۹ھ میں حضرت ابوبکرؓ کو امیر حج بنا کر روانہ کر دیا۔ حضرت ابوبکرؓ کی روانگی کے بعد سورۂ برأت نازل ہوئی جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکین کے درمیان معاہدے کو توڑ دینے کا اعلان تھا۔ اس معاہدے کی یہ شقیں تھیں کہ بیت اللہ میں آنے سے کسی شخص کو روکا نہیں جائے گا اور حرمت والے مہینے میں کسی کو خوفزدہ نہیں کیا جائے گا۔ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام اہل شرک کے درمیان ایک عام معاہدہ تھا، اس کے علاوہ آپ کے اور قبائل عرب کے درمیان کچھ خصوصی معاہدے بھی تھے جن میں مدتوں کا تعین تھا۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی (بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) یعنی مشرکین عرب سے جو عام معاہدہ ہوا تھا اس میں شریک تمام اہل شرک سے برأت کا اعلان کر دیا گیا۔

پھر فرمایا (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ) یعنی اس حج کے بعد اللہ تعالیٰ کی طرف سے

اعلان برأت ہے۔ قول باری (اِلَّا الَّذِیْنَ عَاھَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ) سے مراد وہ خاص معاہدے ہیں جن میں مدتوں کا تعین کر دیا گیا تھا۔ پھر فرمایا (فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْھُرُ الْحُرُمُ۔ جب حرمت کے مہینے گزر جائیں) یعنی وہ چار مہینے جن کی انھیں مہلت دی گئی تھی۔ قول باری (اِلَّا الَّذِیْنَ عَاھَدْتُّمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ۔ مگر وہ لوگ جن کے ساتھ تم نے مسجد حرام کے پاس معاہدہ کیا تھا) سے مراد بنو بکر کے قبائل ہیں جو حدیبیہ میں طے پانے والے معاہدے میں قریش کے ساتھ اس مدت تک کے لیے شامل ہوئے تھے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور قریش کے درمیان طے پائی تھی۔ اس معاہدے کی خلاف ورزی صرف قریش کے قبیلے اور بنو دِئل نے کی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا گیا کہ بنو بکر میں سے جن لوگوں نے اس معاہدے کی خلاف ورزی نہیں کی تھی ان کے ساتھ مدت کے اختتام تک یہ معاہدہ برقرار رکھا جائے۔ چنانچہ ارشاد ہوا (فَمَا اسْتَقَامُوْا لَکُمْ فَاسْتَقِیْمُوْا لَھُمْ جب تک یہ تمہارے ساتھ سیدھے رہیں تم بھی ان کے ساتھ سیدھے رہو)

معاویہ بن صالح نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (فَسِیْحُوْا فِی الْاَرْضِ اَرْبَعَۃَ اَشْھُرٍ) کی تفسیر میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے لیے جن کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معاہدہ تھا، چار ماہ کی مدت مقرر کی کہ اس مدت میں وہ جہاں چاہیں چلیں پھریں، جن لوگوں کے ساتھ کوئی معاہدہ نہیں تھا۔ ان کی مدت اشہر حرم کا اختتام یعنی پچاس دن مقرر کیے پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ اشہر حرم کے گزر جانے پر ان لوگوں کا فیصلہ تلوار سے کریں جنھوں نے معاہدے کیے تھے لیکن وہ اسلام میں داخل نہیں ہوئے تھے، آپ کو یہ حکم ملا کہ ان لوگوں کے ساتھ کیے گئے تمام معاہدے اور میثاق ختم کر دیے جائیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت میں ان لوگوں کے لیے چار مہینوں کو عہد یعنی مہلت کے مہینے قرار دیا جن کے ساتھ کوئی معاہدہ تھا لیکن جن مشرکین کے ساتھ کوئی معاہدہ نہیں تھا ان کی مدت ماہ محرم کا اختتام مقرر کی۔ یہ مدت حج کے وقت یعنی دسویں ذی الحجہ سے محرم کے آخر تک پچاس دنوں کی تھی، محرم کا اختتام اشہر حرم کا آخر ہوتا ہے۔ ابن جریج نے مجاہد سے قول باری (بَرَآءَۃٌ مِّنَ اللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖٓ اِلَی الَّذِیْنَ عَاھَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِکِیْنَ) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اس سے مراد وہ مشرکین ہیں جنھوں نے معاہدے کر رکھے تھے، یہ بنو خزاعہ اور بنو مدلج اور دیگر قبائل تھے۔ پھر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ اور علیؓ کو مکہ اس مقصد کے لیے بھیجا تھا کہ وہ جا کر معاہدوں والے مشرکین کو یہ اعلان سنا دیں کہ انھیں چار ماہ تک بے خوف و خطر چلنے پھرنے کی اجازت ہے۔

یہ چار ماہ اشہر حرم تھے جو دس ذی الحجہ سے شروع ہو کر دس ربیع الآخر تک تسلسل کے ساتھ آتے تھے ان چار مہینوں کے بعد ان کے ساتھ کسی قسم کا کوئی معاہدہ باقی نہیں رہے گا۔ مجاہد کہتے ہیں ان مہینوں کو اشہر حرم اس لیے کہا گیا ہے کہ مشرکین کو ان میں بے خوف و خطر امن کے ساتھ چلنے پھرنے کی اجازت دے دی گئی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مجاہد نے اشہر حرم سے مہلت والے چار مہینے مراد لیے ہیں اور یہ رائے دی ہے کہ ان میں قتال کی تحریم کی بنا پر انھیں اشہر حرم کہا گیا ہے، یہ وہ اشہر حرم نہیں ہیں جن کا ذکر اس قول باری میں ہوا ہے (مِنْهَا اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ۔ ان میں سے چار حرمت کے مہینے ہیں) اسی طرح ان کا ذکر ایک اور آیت میں ہوا۔

حرمت کے مہینوں میں جنگ

(يَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ۔ آپ سے حرمت کے مہینے میں جنگ کے متعلق فتویٰ پوچھتے ہیں) اس لیے کہ یہ حرمت کے چار مہینے ذی قعدہ، ذی الحجہ، محرم اور رجب کے مہینے ہیں ان کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہی قول منقول ہے۔ اس بارے میں مجاہد نے جو کہا ہے وہ احتمال کے درجے میں ہے۔ قول باری (فَسِيحُوا فِي الْاَرْضِ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ) کی تفسیر میں سُدّی نے کہا ہے کہ اس سے وہ مدت مراد ہے جو دس ذی الحجہ سے شروع ہو کر دس ربیع الآخر پر اختتام پذیر ہوتی ہے۔ اس کے بعد نہ کسی کے لیے امان ہے اور نہ کوئی معاہدہ، اس کے بعد صرف اسلام ہوگا یا تلوار۔ ہمیں عبداللہ بن اسحاق المروزی نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن ابی الربیع الجرجانی نے انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے زہری سے قول باری (فَسِيحُوا فِي الْاَرْضِ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ) کی تفسیر میں بیان کیا کہ اس کا نزول شوال میں ہوا، اس طرح چار ماہ یہ ہوئے، شوال، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور محرم۔ قتادہ کا قول ہے کہ اس چار ماہ میں ذی الحجہ کے بیس دن، محرم، صفر، ربیع الاول اور ربیع الآخر کے دس دن شامل ہیں۔ یہی مدت وہ مہلت کی مدت تھی جو انھیں دی گئی تھی۔

سورۂ براءت کا زمانہ نزول

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قتادہ کا قول مجاہد کے قول سے مطابقت رکھتا ہے جیسے ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے لیکن زہری کے قول کو میں ان کا وہم خیال کرتا ہوں اس لیے کہ راویوں کا اس

پر اتفاق ہے کہ سورۂ برأت کا نزول ذی الحجہ کے مہینے میں ہوا تھا یہ وہ وقت تھا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکرؓ کو امیر حج بنا کر مکہ کی طرف روانہ کر چکے تھے۔ ان کے جانے کے بعد یہ سورۃ نازل ہوئی۔ آپ نے حضرت علیؓ کو اس مقصد کے لیے مکہ کی طرف روانہ کر دیا تاکہ وہ منیٰ میں موجود لوگوں کو یہ سورت پڑھ کر سنا دیں۔ درج بالا سطور میں ہم نے جن روایات کا ذکر کیا ہے ان کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکین کے درمیان ایک عام معاہدہ تھا جس کی شقیں یہ تھیں کہ کسی شخص کو بیت اللہ سے روکا نہیں جائے گا اور کسی کو حرمت کے مہینے میں خوفزدہ نہیں کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے اس معاہدے کی مدت چار ماہ مقرر کر دی اور فرما دیا (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور کچھ مخصوص قبیلوں کے درمیان بھی معاہدے موجود تھے جن میں مدتوں کا تعین تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان معاہدوں کو ان کی مدتوں کے اختتام تک پورا کرنے کا حکم دیا بشرطیکہ دوسری جانب سے بدعہدی اور خیانت کا خطرہ نہ ہو، چنانچہ ارشاد باری ہے (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ) یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ان کی مدت یا تو اشہر حرم کے اختتام تک تھی جن میں اللہ تعالیٰ نے قتال کی تحریم کر دی تھی یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ان کی مدت معاہدہ توڑنے کے اعلان کے وقت یعنی دس ذی الحجہ سے شروع ہو کر دس ربیع الآخر تک تھی۔

ان مہینوں کو اشہر حرم اس لیے کہا گیا کہ بقول مجاہد ان میں قتال کی تحریم کر دی گئی تھی۔ اس مدت کے اختتام کے بعد کسی کے ساتھ کسی قسم کا کوئی معاہدہ باقی نہیں رکھا گیا بلکہ اس مدت کے گزر جانے کے بعد تمام معاہدات کو ختم کرنا واجب کر دیا گیا۔ اس حکم میں وہ مشرکین بھی شامل تھے جن کے ساتھ کوئی خصوصی معاہدہ تھا اور وہ تمام مشرکین بھی جن کے ساتھ ایک عام معاہدہ تھا جس کی شقیں یہ تھیں کہ بیت اللہ میں کسی کو داخل ہونے سے روکا نہیں جائے گا اور اشہر حرم میں کسی کا خون نہیں بہایا جائے گا۔ اس سے ماہ محرم کا نکل جانا بھی مراد ہو سکتا ہے اس لیے کہ اس کے ذریعے اشہر حرم کا اختتام ہو جاتا ہے جن میں اللہ تعالیٰ نے قتال کی تحریم کا حکم دے رکھا تھا ہم نے اس قول کی روایت حضرت ابن عباسؓ سے بھی کی ہے۔

قول باری ہے (وَأَذَانٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ۔ اطلاع عام ہے اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے حج کے بڑے دن، تمام لوگوں کے لیے کہ اللہ مشرکین سے بری الذمہ ہے اور اس کا رسول بھی) یعنی اللہ

اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان ہے۔ کہا جاتا ہے۔ اذننی بکذا۔ مجھے اس نے یہ بات معلوم کرائی اور مجھے اس کا علم ہو گیا۔

حج اکبر کے بارے میں تعبیرات

یوم الحج الاکبر کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ بعض روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ اس سے مراد یوم عرفہ ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، عطاء اور مجاہد سے مختلف روایات کی صورت میں یہی قول منقول ہے کہ اس سے یوم النحر یعنی دسویں ذی الحجہ مراد ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن ابی اوفیؓ، ابراہیم نخعی اور سعید بن جبیرؒ سے مختلف روایات کی صورت میں یہ قول بھی منقول ہے کہ اس سے ایام حج مراد ہیں۔ یہ تعبیر عربی زبان میں عام ہے جس طرح جنگ صفین میں کئی دنوں تک لڑائی ہوتی رہی لیکن اس کی تعبیر یوم صفین کے الفاظ سے کی جاتی ہے۔ حماد نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ حج اکبر حج قران کو کہتے ہیں اور حج اصغر حج افراد کا نام ہے۔

لیکن یہ تفسیر اس بنا پر ضعیف ہے کہ اس سے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ حج افراد کے لیے ایک معین دن ہوتا ہے اور حج قران کے لیے بھی ایک معین دن۔ جبکہ یہ بات واضح ہے کہ حج افراد کے لیے بھی وہی دن ہے جو حج قران کے لیے ہے۔ اس صورت میں حج اکبر کے دن کی فضیلت کا فائدہ باطل ہو جائے گا۔ اس صورت میں یہ واجب تھا کہ براءت کا یہ اعلان حج قران کے دن کیا جاتا۔ دوسری طرف قول باری (یوم الحج الاکبر) سے جب یوم عرفہ یا یوم النحر مراد ہوتا اور حج اصغر عمرہ کو کہا جاتا تو اس سے یہ ضروری ہو جاتا کہ حج کے ایام عمرہ کے ایام سے جدا ہوتے اور عمرہ ایام حج میں ادا نہ کیا جاتا۔ ابن سیرین سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (یوم الحج الاکبر) صرف اس لیے فرمایا کہ تمام مذاہب کی عیدیں اس میں جمع ہو گئی ہیں۔ نیز یہ وہ سال تھا جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضہ حج ادا کیا تھا۔ ابن سیرین کی اس تفسیر کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ غلط ہے اس لیے کہ براءت کا اعلان اس سال ہوا تھا جس سال حضرت ابوبکرؓ نے امیر حج کی حیثیت سے فریضہ حج ادا کیا تھا نیز جس سال حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضہ حج ادا کیا تھا اس سال مشرکین پر حج کے دروازے بند کر دیے گئے تھے۔ اس لیے کہ انہیں ایک سال قبل ہی آئندہ کے لیے بیت اللہ میں داخل ہونے کی ممانعت کر دی گئی تھی۔ حضرت عبداللہ بن شدادؓ کا قول ہے کہ حج اکبر یوم النحر ہے اور حج اصغر عمرہ ہے،

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ عمرہ حج اصغر ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی اسی قسم کا قول منقول ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (الحج الاکبر) اس بات کا مقتضی ہے کہ کوئی حج اصغر بھی ہونا چاہیے اور یہ عمرہ ہے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن شدادؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے منقول ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی منقول ہے کہ آپؐ نے فرمایا (العمرۃ الحجۃ الصغری عمرہ چھوٹا حج ہے۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ حج کا اسم عمرہ پر بھی واقع ہوتا ہے پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اقرع بن حابسؓ کے اس سوال پر کہ آیا حج کا فریضہ ہر سال ادا کیا جائے گا یا صرف ایک مرتبہ؟ ارشاد فرمایا کہ (لا بل حجۃ واحدۃ نہیں بلکہ صرف ایک حج) یہ بات عمرہ کے وجوب کی نفی پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حج کے سوا حج کے وجوب کی نفی فرمادی۔ پھر آپؐ نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے کہ (الحج عرفۃ حج عرفہ ہے) یعنی عرفات کے میدان میں کھڑے ہونے کا نام ہے۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے حج اکبر کا دن عرفہ کا دن ہے۔ اس میں یوم النحر کو بھی حج اکبر کا دن ہونے کا احتمال ہے اس لیے کہ اس دن مناسک کی ادائیگی کی تکمیل ہوتی اور میل کچیل دور کیا جاتا ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے ایام منیٰ مراد ہوں جیسا کہ مجاہد سے منقول ہے۔ اسے اکبر کی صفت سے موصوف کرنے کی وجہ یہ ہے کہ ایام منیٰ میں صرف حج کے ارکان ادا کیے جاتے ہیں عمرہ ادا نہیں کیا جاتا۔ ایک قول ہے کہ یوم عرفہ کی بہ نسبت یوم النحر کا یوم حج اکبر بننا اولیٰ ہے اس لیے کہ یوم النحر میں تمام حاجیوں کا اجتماع ہوجاتا ہے جبکہ عرفات میں بعض حاجی رات کے وقت آتے ہیں اور بعض دن کے وقت۔ جہاں تک سورۂ برأت کے اعلان کا تعلق ہے اس میں یہ ممکن ہے کہ اس کا اعلان یوم عرفہ کو ہوا ہو اور اس کا بھی امکان ہے کہ یوم النحر کو ہوا ہو۔

اشہر حرم گذرنے پر مشرکین سے قتال

قول باری ہے (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ۔ پس جب حرمت کے مہینے گذر جائیں تو مشرکین کو قتل کرو جہاں پاؤ) معاویہ بن صالح نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ قول باری (لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيْطِرٍ آپؐ ان پر کچھ مسلّط تو نہیں ہیں) نیز (وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ۔ اور آپؐ ان پر جبر کرنے والے بنا کر نہیں بھیجے گئے) نیز (قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ۔

جو لوگ ایمان لے آئے ہیں آپ ان سے کہہ دیجیے کہ وہ ان لوگوں کے ساتھ درگذر سے کام لیں جو اللہ کے معاملات کا یقین نہیں رکھتے) ان سب کو ان دو آیات نے منسوخ کر دیا ہے۔ پہلی آیت یہ ہے (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) اور دوسری آیت یہ ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ۔ ان لوگوں سے جنگ کرو جو اللہ اور یوم آخرت پر یقین نہیں رکھتے) تا آخر آیت۔ موسیٰ بن عقبہ کا قول ہے کہ اس سے قبل حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس قول باری (وَاَلْقَوْا اِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللّٰهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا اور تمہاری طرف صلح و آشتی کا ہاتھ بڑھائیں تو اللہ نے تمہارے لیے ان پر دست درازی کی کوئی سبیل نہیں رکھی ہے) کی بنا پر ان مشرکین سے اپنا ہاتھ روک رکھتے جو آپ سے جنگ نہ کرتے پھر قول باری (بَرَاءَةٌ مِنَ اللّٰهِ وَرَسُولِهِ) نے اس حکم کو منسوخ کر دیا۔ پھر فرمایا (فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں آیت زیر بحث کا عموم تمام مشرکین کو خواہ وہ اہل کتاب ہوں یا غیر اہل کتاب قتل کرنے کی مقتضی ہے۔ نیز یہ کہ ان سب سے اسلام یا تلوار کے سوا اور کوئی بات قبول نہ کی جائے۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کو جزیہ کے بدلے ان کے مذہب پر برقرار رکھ کر ان کی تخصیص کر دی چنانچہ ارشاد باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ تا آخر آیت۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ھجر کے علاقے میں رہنے والے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا تھا۔ علقمہ بن مرثد کی روایت میں جو انھوں نے ابن بریدہ سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ جب کوئی فوجی مہم یعنی سریہ روانہ کرتے تو اس میں شامل مجاہدین کو یہ ہدایات دیتے کہ "جب مشرکین سے تمہارا مقابلہ ہو جائے تو پہلے انھیں اسلام کی دعوت دو، اگر وہ انکار کریں تو انھیں جزیہ ادا کرنے کے لیے کہو اگر وہ یہ بات مان جائیں تو ان سے جزیہ وصول کر لو اور اپنا ہاتھ ان سے روک لو" اس حکم میں تمام مشرکین کے لیے عموم ہے لیکن ہم نے آیت کی بنا پر ان مشرکین کی تخصیص کر دی جو مشرکین عرب میں سے نہیں تھے اور قول باری (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) کا حکم مشرکین عرب کے ساتھ خاص ہو گیا دوسرے مشرکین اس حکم میں داخل نہ رہے۔

محاصرے سے مشرکین کو غور و خوض کا موقع مل جائے گا

قول باری (وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ اور انھیں پکڑو اور گھیرو) اس پر دلالت کرتا ہے کہ انھیں پکڑنے کے بعد قید کر دیا جائے اور انھیں قتل کرنے میں سست روی اختیار کی جائے تاکہ انھیں

اسلام کے متعلق سوچنے اور اسے قبول کرنے کا موقعہ مل جائے اس لیے کہ حصر کے معنی حبس یعنی قید کرنے کے ہیں۔ یہ اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ مشرکین کو ان کے قلعوں اور شہروں میں محصور کر دینا بھی جائز ہے جبکہ ان میں بچے اور عورتیں موجود ہوں جن کا قتل جائز نہیں ہے۔ نیز یہ کہ محاصرہ کے ذریعے ان کا مقابلہ کیا جائے۔ قول باری (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) کا عموم مشرکین کو قتل کی تمام صورتوں کے ذریعے قتل کرنے کے جواز کا مقتضی ہے تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے مثلہ کرنے یعنی اعضاء و جوارح کاٹ ڈالنے اور باندھ کر تیروں سے قتل کرنے کی ممانعت ثابت ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

(اعف الناس قتلۃ اھل الایمان۔ اہل ایمان کے قاتلین مکروہ ترین لوگ ہیں) نیز آپ نے فرمایا (اذا قتلتم فاحسنوا القتلۃ۔ جب تم کسی کو قتل کرو تو یہ عمل بھی اچھے طریقے سے انجام دو) حضرت ابوبکرؓ نے جب مرتدین کو آگ میں جلا کر، سنگسار کر کے، پہاڑوں سے نیچے گرا کر اور کنوؤں میں ہلاک کیا تھا تو عین ممکن ہے کہ انھوں نے ظاہر آیت سے استدلال کیا ہو، حضرت علیؓ نے بھی مرتدین کے ایک گروہ کو آگ میں جلا کر ہلاک کیا تھا، اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے آیت کے عموم کا اعتبار کیا ہو۔

توبہ کے بعد محاصرہ ختم

قول باری ہے (فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَآتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ، اگر یہ توبہ کر لیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں تو ان کا راستہ چھوڑ دو) آیت میں مذکور افعال کا وجود یا تو ان سے قتل کا حکم ٹل جانے کے لیے شرط قرار پائے گا یا ان کو قبول کرتے ہوئے اللہ کے حکم کے آگے سر تسلیم خم کر دینا ہی اس حکم کے ٹل جانے کے لیے کافی ہوگا۔ ان افعال کے وجود کی کوئی شرط نہیں ہوگی۔ یہ بات تو واضح ہے کہ شرک سے توبہ کا وجود ہی اس حکم کے ٹل جانے کے لیے لامحالہ شرط ہے۔ نیز اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر مشرکین نماز اور زکوٰۃ کی ادائیگی کے سلسلے میں اللہ کا حکم تسلیم کر لیں لیکن وہ وقت نماز کا وقت نہ ہو تو وہ مسلمان کہلائیں گے اور ان کی جان محفوظ ہو جائے گی اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر مشرکین اللہ کے امر کو قبول کر لیں اور ان کے لزوم کا اعتراف بھی کر لیں تو اس کے ساتھ ان کے قتل کا حکم ٹل جائے گا۔ نماز کی ادائیگی یا زکوٰۃ کا اخراج اس کے لیے شرط نہیں ہے۔ نیز زکوٰۃ نکالنے کا حکم نفس اسلام کے لیے لازم نہیں ہوتا بلکہ سال گزر جانے کے بعد اس کا لزوم ہوتا ہے۔ اس لیے زکوٰۃ کی ادائیگی کو قتل کے حکم کے ٹل جانے کے لیے شرط قرار دینا درست نہیں ہوگا۔ اسی طرح نماز کی ادائیگی بھی اس کے لیے شرط نہیں ہے۔ اس حکم کو ٹالنے کی شرط صرف یہ ہے

کہ ان فرائض کو قبول کر لیا جائے، ان کا التزام کیا جائے اور ان کے وجوب کا اقرار و اعتراف کیا جائے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا (فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلوٰةَ وَآتَوُا الزَّكوٰةَ) تو اس میں توبہ کے ساتھ نماز کی ادائیگی اور زکوٰۃ کے اخراج کی شرط عائد کی، یہ تو سب کو معلوم ہے کہ کفر سے مکمل طور پر قطع تعلقی کر کے اسلام کی طرف لوٹ آنے کا نام توبہ ہے۔ اس لیے آیت میں توبہ کے ذکر کے ساتھ ان فرائض کے التزام اور ان کے اقرار کا مفہوم خود بخود ذہن میں آجاتا ہے۔ اس لیے کہ اس کے بغیر توبہ درست ہی نہیں ہو سکتی۔ پھر جب توبہ کے ساتھ نماز اور زکوٰۃ کی شرط عائد کر دی تو اس سے اس امر پر دلالت ہو گئی کہ مشرکین سے قتل کے حکم کو ٹالنے والی علت دراصل یہ ہے کہ ایمان کا اس کی شرائط کے ساتھ اعتقاد اور نماز کی ادائیگی نیز زکوٰۃ کا اخراج پایا جائے۔ یہ چیز نماز اور زکوٰۃ کے وجوب کے باوجود نماز نہ پڑھنے والے اور زکوٰۃ ادا نہ کرنے والے کے قتل کو واجب کر دیتی ہے چاہے ایسا شخص ایمان کا اعتقاد اور اس کی شرائط کے لزوم کا اعتراف کیوں نہ کرتا ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر نماز کی ادائیگی اور زکوٰۃ کا اخراج قتل کا حکم ٹل جانے کے لیے شرط قرار دیا جاتا تو یہ حکم ان مشرکین سے ہرگز نہ ٹلتا جو نماز کی ادائیگی اور زکوٰۃ کے اخراج کے اوقات کے سوا کسی اور وقت میں مسلمان ہو جاتے۔

جب سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ اگر ایک مشرک ایمان کا اس کی شرائط کے ساتھ اعتقاد کر لے اور اس کے لزوم کا اعتراف کرے تو اس سے قتل کا حکم ٹل جاتا ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ نماز کی ادائیگی اور زکوٰۃ کا اخراج قتل کا حکم ٹل جانے کی شرائط میں سے نہیں ہے۔ بلکہ اس کی شرط یہ ہے کہ مشرک ایمان کا اظہار کرے اور اس کے احکامات کو قبول کر لے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب ایمان کا اظہار اور احکامات کا التزام اس حکم کے ٹل جانے کے لیے شرط قرار دیے گئے تو ان میں بعض کو ترک کرنے کی بنا پر ایسے شخص سے قتل کا حکم زائل نہیں ہوتا۔

قرآن کی ایک آیت کا انکار پورے قرآن کا انکار ہے

حضرات صحابہ کرام نے مانعینِ زکوٰۃ کی عورتوں اور بچیوں کو گرفتار کیا تھا اور ان کے لڑنے والے مردوں کو قتل کر دیا تھا اور انھیں اہلِ ردہ یعنی مرتدین کے نام سے موسوم کیا تھا اس لیے کہ انھوں نے زکوٰۃ کی فرضیت کو قبول کرنے اور اس کی ادائیگی کا التزام کرنے سے انکار کر دیا تھا اسی بنا پر وہ مرتدین قرار دیے گئے تھے۔ اس لیے کہ جو شخص قرآن کی ایک آیت کا انکار کرتا ہے وہ گویا پورے قرآن

کا حکم ہوتا ہے، حضرت ابوبکرؓ نے تمام صحابۂ کرام کے ساتھ مل کر مرتدین کے خلاف اسی طریقِ کار کو اپنایا اور ان کے ساتھ قتال کیا۔ زکوٰۃ کی فرضیت کو قبول کرنے سے انکار کی بنا پر ان کے مرتد ہو جانے پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے معمر نے زہری سے نقل کیا ہے، انھوں نے حضرت انسؓ سے اس کی روایت کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی تو تمام عرب میں ارتداد کا فتنہ پھیل گیا۔ حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے کہا کہ آپ پورے عرب سے جنگ کرنا چاہتے ہیں۔ حضرت ابوبکرؓ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ "حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے کہ (جب لوگ اس بات کی گواہی دے دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں، اور نماز قائم کریں نیز زکوٰۃ ادا کریں تو پھر وہ مجھ سے اپنا خون اور اپنے اموال محفوظ کر لیں گے) خدا کی قسم! اگر یہ لوگ مجھ سے ایک رسی کی ادائیگی بھی روک دیں جسے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے تو اس پر بھی میں ان سے جنگ کروں گا۔

حضرت ابوبکرؓ کا جرأت مندانہ اقدام

مبارک بن فضالہ نے حسن سے روایت کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہو گئی تو عرب کے لوگ اسلام سے مرتد ہو گئے۔ صرف مدینہ منورہ اور کچھ دوسرے علاقوں کے لوگ اس سے محفوظ رہے حضرت ابوبکرؓ نے ان کے خلاف جنگ کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ انھوں نے کہا، ہم اللہ کی وحدانیت اور معبودیت کی گواہی دیتے ہیں، نماز بھی پڑھتے ہیں لیکن ہم زکوٰۃ دینے کے لیے تیار نہیں ہیں"۔ حضرت عمرؓ اور دیگر بدری صحابۂ کرام حضرت ابوبکرؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور یہ تجویز پیش کی کہ انھیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ جب اسلام ان کے دلوں میں گھر کر جائے گا تو یہ خود زکوٰۃ کی ادائیگی شروع کر دیں گے۔ یہ سن کر حضرت ابوبکرؓ نے دوٹوک الفاظ میں فرمایا: بخدا اگر یہ لوگ مجھے ایک رسی بھی دینے سے انکار کر دیں جسے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو زکوٰۃ میں دیا کرتے تھے تو اس پر بھی میں ان سے جنگ کروں گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین باتوں کو نہ ماننے پر لوگوں سے جنگ کی تھی، کلمہ طیبہ کے عدم اقرار پر اور نماز نیز زکوٰۃ کی عدم ادائیگی پر، اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا ہے (فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَوٰةَ وَآتَوُا الزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ۔ اگر یہ توبہ کر لیں، اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں تو ان کا راستہ چھوڑ دو) بخدا میں ان سے نہ اس سے زائد کا مطالبہ کرتا ہوں اور نہ اس سے کم کا"۔ مانعین زکوٰۃ نے کہا کہ ہم زکوٰۃ نکالیں گے لیکن آپ کے حوالے نہیں کریں گے۔ اس پر حضرت ابوبکرؓ نے انھیں جواب دیا۔ نہیں بخدا نہیں

جب تک زکوٰۃ تم لوگوں سے وصول نہیں کروں گا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم وصول کرتے تھے، اور جب تک زکوٰۃ کو اس کے صحیح مصارف میں خرچ نہیں کروں گا اس وقت تک میں چین سے نہیں بیٹھوں گا۔

حماد بن زید نے ایوب سے اور انھوں نے محمد بن سیرین سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ زہری نے عبید اللہ بن عبد اللہ سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوگیا اور حضرت ابوبکرؓ خلیفہ بن گئے اور عرب کے لوگ مرتد ہو گئے تو حضرت ابوبکرؓ نے ان سے جنگ کرنے کے لیے فوجیں روانہ کیں۔ اس موقعہ پر حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ سے کہا کہ آپؐ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے نہیں سنا تھا کہ "مجھے یہ حکم ملا ہے کہ میں لوگوں سے اس وقت تک لڑتا رہوں جب تک وہ یہ نہیں کہتے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔ جب وہ اس کا اقرار کریں گے تو مجھ سے اپنی جانیں اور اپنے اموال محفوظ کرلیں گے اِلّا یہ کہ حق کی بنا پر کسی کی جان یا مال پر ہاتھ ڈالا جائے اور ان کا حساب اللہ کے ذمہ ہوگا۔" حضرت ابوبکرؓ نے یہ سن کر فرمایا: خدا کی قسم! اگر یہ لوگ ایک رسی بھی مجھے دینے سے انکار کردیں جسے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو زکوٰۃ میں ادا کرتے تھے تو میں اس پر بھی ان سے جنگ کروں گا۔" ان تمام راویوں نے یہ بتایا ہے کہ عرب کے جو لوگ مرتد ہو گئے تھے ان کا ارتداد اس بنا پر تھا کہ انھوں نے زکوٰۃ ادا کرنے سے انکار کردیا تھا۔ ہمارے نزدیک یہ امر اس پر محمول ہے کہ انھوں نے زکوٰۃ کے فریضہ کو رد کرتے ہوئے اور اسے قبول نہ کرتے ہوئے اس کی ادائیگی سے انکار کیا تھا اسی بنا پر انھیں مرتدین کے نام سے موسوم کیا گیا تھا۔

منکرین زکوٰۃ فرضیت زکوٰۃ کے قائل تھے

حسن کی روایت کے مطابق حضرت ابوبکرؓ نے یہ بتایا تھا کہ آپ ان سے زکوٰۃ کی عدم ادائیگی کی بنا پر جنگ کر رہے ہیں اگرچہ وہ اس کی فرضیت کا اقرار کرتے تھے اس لیے کہ انھوں نے یہ کہا تھا کہ ہم زکوٰۃ نکالیں گے لیکن اسے آپ کے یعنی حضرت ابوبکرؓ کے حوالے نہیں کریں گے، اس پر حضرت ابوبکرؓ نے جواب دیا تھا کہ نہیں، بخدا نہیں، میں ان سے زکوٰۃ اسی طرح وصول کروں گا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم وصول کیا کرتے تھے" حضرت ابوبکرؓ کے قول میں دو باتوں پر دلالت ہو رہی ہے۔ ایک تو یہ کہ جو شخص زکوٰۃ اپنے اوپر لازم نہ سمجھتے ہوئے اور اس کے وجوب کا اعتقاد نہ رکھتے ہوئے اس کی ادائیگی سے انکار کرے گا وہ مرتد کہلائے گا، دوسری بات یہ کہ جو شخص زکوٰۃ کے وجوب کا اقرار کرتا

ہو لیکن زکوٰۃ امام المسلمین کے حوالے کرنے سے انکار کرتا ہو وہ اس بات کا سزا وار گردانا جائے گا کہ اس کے خلاف جنگ کی جائے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جو شخص اپنے مویشیوں کی زکوٰۃ فقراء و مساکین کے حوالے کر دے گا تو امام المسلمین اس کا احتساب نہیں کرے گا لیکن اگر وہ اسے امام المسلمین کو ادا کرنے سے انکار کر دے گا تو وہ اس پر اس شخص سے جنگ کرے گا۔ مویشیوں کی زکوٰۃ کے بارے میں ہمارے اصحاب کا بھی یہی مسلک ہے جہاں تک اموال کی زکوٰۃ کا تعلق ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ ان کی زکوٰۃ مویشیوں کی زکوٰۃ کی طرح خود وصول کرتے تھے۔ لیکن جب حضرت عثمانؓ کی خلافت کا زمانہ آیا تو آپ نے لوگوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: لوگو! یہ تمھاری زکوٰۃ کی ادائیگی کا مہینہ ہے، اس لیے جس شخص پر کوئی قرض ہو وہ اپنا قرض ادا کر دے اور پھر باقی ماندہ مال کی زکوٰۃ ادا کرے"۔ حضرت عثمانؓ نے زکوٰۃ کی ادائیگی کی ذمہ داری خود زکوٰۃ نکالنے والوں پر ڈال دی تھی اور یہ لوگ اس کی ادائیگی میں گویا امام المسلمین کے وکیل اور کارندے بن گئے تھے۔

حضرت ابوبکرؓ نے مانعین زکوٰۃ کے خلاف جو اقدام کیا تھا اس میں انھیں صحابۂ کرام کی پوری حمایت حاصل تھی، جب اس معاملہ میں حضرت ابوبکرؓ کی رائے اور اجتہاد کی صحت ان حضرات کے سامنے واضح ہو گئی تو پھر کسی نے آپ سے اختلاف نہیں کیا۔ زیر بحث آیت سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں جو جان بوجھ کر نماز نہ پڑھنے والے اور زکوٰۃ ادا نہ کرنے والے کو واجب القتل سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ آیت مشرک کے قتل کو واجب کرتی ہے اِلّا یہ کہ وہ ایمان لے آئے، نماز قائم کرے اور زکوٰۃ ادا کرے۔ ہم نے قولِ باری (وَاَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ) کی تفسیر کرتے ہوئے یہ واضح کر دیا تھا کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ ان دونوں باتوں کے لزوم اور فرضیت کا اقرار کرلیں اور ان کی فرضیت کا التزام کرلیں تو ان کے لیے یہی کافی ہوگا اور دونوں کو بجا لانا ضروری نہیں ہے۔ نیز آیت میں ان لوگوں کے مسلک کے حق میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت صرف مشرکین کے قتل کی موجب ہوتی ہے۔ لیکن جو شخص شرک سے توبہ کرکے اسلام میں داخل ہو جائے اور اس کے فرائض کو لازم سمجھے اور اس کا اقرار کرلے وہ بالاتفاق مشرک نہیں ہوگا۔ اس طرح آیت ایسے شخص کے قتل کی متقضی نہیں ہوگی۔ کیونکہ آیت کا حکم صرف اس شخص کے قتل کے ایجاب تک محدود ہے جو مشرک ہو۔ جبکہ تارک صلوٰۃ اور مانع زکوٰۃ مشرک نہیں ہوتا۔

اگر یہ لوگ یہ کہیں کہ مشرک سے قتل کا حکم دو شرطوں کی بنیاد پر ٹل جاتا ہے۔ ایک تو یہ یعنی ایمان لانا

اور اس کی شرائط کو تسلیم کرنا دوسری یہ کہ نماز پڑھنا اور زکوٰۃ ادا کرنا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) کے ذریعے بنیادی طور پر مشرکین کے قتل کو واجب کر دیا۔ اس لیے جب ایک شخص سے شرک کی علامت دور ہو جائے گی تو قتل کا حکم بھی اس سے ٹل جائے گا۔ اس صورت میں معترض کے لیے ایسے شخص کے قتل کے ایجاب پر آیت کے سوا کوئی اور دلالت پیش کرنا ضروری ہوگا۔

اگر معترض یہ کہے کہ آپ کی وضاحت کے نتیجے میں آیت کے اندر بیان کردہ دونوں شرطوں کا ذکر بے فائدہ قرار پائے گا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس طرح نہیں ہے جس طرح معترض نے سوچا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں عبادتوں یعنی اقامت صلوٰۃ اور ادائے زکوٰۃ کو مشرکین کے راستے سے ہٹ جانے کے وجوب کی شرط قرار دیا ہے۔ کیونکہ ارشاد ہے (فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ) اللہ تعالیٰ نے اس کا ذکر مشرکین کو گھیر کر قتل کرنے کے حکم کے بعد کیا ہے۔ جب شرک کی علامت زائل ہونے کی بنا پر قتل کا حکم بھی زائل ہو جائے گا تو ترک صلوٰۃ اور منع زکوٰۃ کی بنا پر گھیرنے اور قید میں رکھنے کا حکم باقی رہے گا۔ اس لیے کہ جو شخص جان بوجھ کر نماز چھوڑ دے اور اس پر مُصر ہو جائے اسی طرح زکوٰۃ ادا نہ کرے اسے امام المسلمین قید میں ڈال سکتا ہے۔ اس صورت میں اس کی رہائی صرف اس صورت میں واجب ہوگی جب وہ نمازیں پڑھے گا اور زکوٰۃ نکالے گا۔ اس لیے زیر بحث آیت مشرک کے قتل اور اسلام لانے کے بعد تارک صلوٰۃ نیز مانع زکوٰۃ کے حبس کے احکام پر مشتمل ہے تاوقتیکہ مؤخر الذکر دونوں اشخاص نماز پڑھنا اور زکوٰۃ نکالنا شروع نہ کر دیں۔

مشرک حربی اگر اسلام فہمی کے لیے امان طلب کرے تو امان دی جائے

قول باری ہے (وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ، اور اگر مشرکین میں سے کوئی شخص پناہ مانگ کر تمہارے پاس آنا چاہے (تاکہ اللہ کا کلام سنے) تو اسے پناہ دے دو یہاں تک کہ وہ اللہ کا کلام سن لے) آیت حربی کو امان دینے کے جواز کی مقتضی ہے، جب وہ ہم سے اسلام کی صداقت کو ثابت کرنے والے دلائل سننے کی خاطر پناہ مانگ کر ہمارے پاس آنا چاہے تو اسے پناہ دینا ہمارے لیے جائز ہوگا اس لیے کہ قول باری (اسْتَجَارَكَ) کے معنی ہیں "تم سے امان طلب کرے" اور قول باری (فَأَجِرْهُ) کے معنی ہیں "اسے امان دے دو" تاکہ وہ اللہ کا کلام سن سکے جس میں توحید باری کی صحت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صداقت کے دلائل موجود ہیں یہ امر اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ اگر کوئی کافر ہم سے یہ مطالبہ کرے کہ اس کے کفر کی تردید میں دلائل دیے

جائیں اور توحید و رسالت کے ثبوت میں براہین پیش کیے جائیں تاکہ اتمام حجت کی بنا پر اور دلائل کی روشنی میں وہ ان دونوں باتوں کو تسلیم کر سکے تو اس پر اتمام حجت کرنا اور توحید باری کو بیان کرنا نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صداقت کو ثابت کرنا ہم پر لازم ہوگا۔ ہمارے لیے توحید و رسالت کے دلائل و براہین بیان کیے بغیر اسے قتل کر دینا جائز نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم ایسے شخص کو امان دے دیں تاکہ وہ ہمارے پاس آکر اللہ کا کلام سن سکے۔ آیت میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ جو شخص دین کی کوئی بات سیکھنا چاہے اسے سکھانا ہم پر فرض ہوگا اس لیے کہ جو کافر اللہ کا کلام سننے کی خاطر ہم سے امان کی درخواست کرتا ہے اس کے پیش نظر صرف یہی مقصد ہوتا ہے کہ دین اسلام کی صداقت اور حقانیت سے کسی نہ کسی طرح وہ آگاہ اور روشناس ہو جائے۔

حربی کو بحفاظت اس کے ٹھکانے پہنچانا ضروری ہے

قول باری ہے (ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ۔ پھر اسے اس کے مامن تک پہنچا دو) یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ امام المسلمین پر امان لے کر آنے والے اس حربی کی حفاظت و نگہداشت نیز لوگوں کو اسے کسی قسم کی گزند پہنچانے سے روکنے کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے اس لیے کہ فرمان الٰہی ہے (فَاَجِرْهُ) پھر ارشاد ہے (ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ) اس میں یہ دلیل بھی موجود ہے کہ امام المسلمین کی یہ ذمہ داری ہے کہ ذمیوں کی حفاظت کرے، لوگوں کو انھیں نقصان پہنچانے سے روکے رکھے نیز ان پر ظلم و ستم کے ہر اقدام کا سد باب کرے۔

حربی زیادہ عرصہ دارالاسلام میں نہ ٹھہرے ورنہ سال بعد ذمی ہوگا اور خراج دے گا

یہ دلالت بھی موجود ہے کہ حربی کو دارالاسلام میں زیادہ عرصے تک ٹھہرے رہنے کی اجازت دینا جائز نہیں ہے۔ اسے صرف اتنا ہی عرصہ قیام کرنے کی اجازت ملنی چاہیے جس میں وہ اپنی ضرورت پوری کرے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (حَتّٰی یَسْمَعَ کَلٰمَ اللّٰهِ ثُمَّ اَبْلِغْهُ مَاْمَنَهٗ) اللہ تعالیٰ نے کلام الٰہی سننے کے بعد اسے دارالحرب واپس بھیج دینے کا حکم دیا ہے۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ امام المسلمین کے لیے یہ جائز نہیں کہ بلاوجہ اور بلا عذر کسی حربی کو دارالاسلام میں قیام پذیر رہنے کی کھلی چھٹی دے دے بلکہ اس پر یہ ذمہ داری عائد ہوگی کہ وہ اسے دارالحرب واپس جانے کے لیے کہہ دے۔ اگر وہ اس کے بعد بھی ایک سال تک دارالاسلام میں ٹھہرا رہے گا تو ذمی بن جائے گا اور اس پر خراج عائد کر دیا جائے گا۔

قول باری ہے (کَیْفَ یَکُوْنُ لِلْمُشْرِکِیْنَ عَهْدٌ عِنْدَ اللّٰهِ وَعِنْدَ رَسُوْلِهٖۤ اِلَّا الَّذِیْنَ

عَاهَدْتُّمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) ان مشرکین کے لیے اللہ اور اس کے رسول کے نزدیک کوئی عہد آخر کیسے ہو سکتا ہے۔ بجز ان لوگوں کے جن سے تم نے مسجد حرام کے پاس معاہدہ کیا تھا) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سورت کی ابتدا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکین کے درمیان معاہدوں کے انقطاع کے ذکر سے ہوئی چنانچہ ارشاد ہوا (بَرَاءَةٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖۤ اِلَّا الَّذِيْنَ عَاهَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ) ایک قول کے مطابق یہ ایسے مشرکین تھے جن کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معاہدہ تھا، انھوں نے بدعہدی کی تھی، اور خفیہ طور پر سازش کر کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو گزند پہنچانے کا ارادہ رکھتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو علانیہ طور پر اس معاہدے کو اس کے سامنے پھینک دینے کا حکم دیا اور انھیں چار ماہ تک ملک میں چلنے پھرنے کی اجازت دے دی چنانچہ ارشاد ہے (فَسِيْحُوْا فِي الْاَرْضِ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ) ایک اور قول کے مطابق آیت میں مذکور معاہدہ سے وہ معاہدہ مراد ہے جو آپ کے اور تمام مشرکین کے درمیان طے پایا تھا کہ کسی مشرک کو حج کے لیے مکہ میں داخل ہونے سے نہیں روکا جائے گا، نیز ماہ حرام میں نہ ان کے ساتھ جنگ کی جائے گی اور نہ انھیں قتل کیا جائے گا۔ اس طرح (بَرَاءَةٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ) کا حکم مذکورہ بالا دونوں گروہوں میں سے کسی ایک کے متعلق تھا۔ پھر ان میں سے مشرکین کے اس گروہ کو مستثنیٰ کر دیا گیا تھا جس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی خاص معاہدہ تھا اور انھوں نے نہ بدعہدی کی تھی اور نہ ہی آپ کو کوئی نقصان پہنچانے کی سازش کی تھی۔ ایسے مشرکین کے متعلق ارشاد ہوا (اِلَّا الَّذِيْنَ عَاهَدْتُّمْ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوْكُمْ شَيْئًا وَّلَمْ يُظَاهِرُوْا عَلَيْكُمْ اَحَدًا فَاَتِمُّوْۤا اِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ اِلٰى مُدَّتِهِمْ) اللہ تعالیٰ نے ان مشرکین کے بارے میں پہلے حکم سے مختلف حکم دیا۔ انھوں نے کوئی بدعہدی نہیں کی تھی، مسلمانوں کے خلاف کسی کی مدد نہیں کی تھی اور معاہدے کی کوئی خلاف ورزی نہیں کی تھی بلکہ معاہدے پر ثابت قدم رہے تھے، اللہ تعالیٰ نے اس قسم کے مشرکین کے ساتھ کیے گئے معاہدے کو اس کی مدت کے اختتام تک باقی رکھنے کا حکم دیا جب کہ پہلے گروہ کے ساتھ کیے گئے معاہدے کو علانیہ طور پر توڑ دینے کی ہدایت کی۔

یہ پہلا گروہ یا تو ایسے مشرکین پر مشتمل تھا جنھوں نے قصداً بدعہدی کی تھی یا وہ ایسے مشرکین تھے جن کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی ایسا خاص معاہدہ نہیں تھا جس میں یہ طے پایا ہو کہ اس پر تمام احوال میں عمل ناگزیر ہے بلکہ اس معاہدے کا تعلق صرف حج کے لیے مکہ میں داخل ہونے اور اشہر حرم میں امان دینے کے ساتھ تھا، جو ان مہینوں میں تمام لوگوں کو حاصل ہوتی تھی۔ قول باری (وَلَمْ يُظَاهِرُوْا عَلَيْكُمْ اَحَدًا) اس پر دلالت کرتا ہے کہ معاہد اگر ہمارے خلاف کسی کی مدد کرے گا تو اس حرکت کی

بنا پر معاہدہ ختم ہوجائے گا۔ پھر ارشاد ہوا (فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ) اشہر حرم گزر جانے پر ہر معاہدے کے خاتمے کا اعلان کر دیا گیا خواہ وہ خاص معاہدہ ہو یا عام پھر فرمایا (كَيْفَ يَكُوْنُ لِلْمُشْرِكِيْنَ عَهْدٌ عِنْدَ اللّٰهِ وَعِنْدَ رَسُوْلِهٖ) اس لیے کہ انھوں نے بدعہدی کی تھی اور معاہدے پر قائم نہیں رہے تھے۔ پھر ان سے ان مشرکین کو مستثنیٰ کر دیا جن کے ساتھ مسلمانوں نے مسجد حرام کے پاس معاہدہ کیا تھا۔

ابواسحٰق کے قول کے مطابق یہ بنی کنانہ کا ایک گروہ تھا۔ حضرت ابن عباس کے نزدیک ان کا تعلق قریش سے تھا اور مجاہد کے قول کے مطابق یہ بنی خزاعہ تھے، اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے ساتھ کیے گئے معاہدے کو اس وقت تک برقرار رکھنے کا حکم دیا جب تک یہ لوگ اس پر عمل پیرا ہونے کے سلسلے میں مسلمانوں کے ساتھ اپنا رویہ درست رکھیں۔ یہ ممکن ہے کہ ان کے معاہدے کی مدت اشہر حرم کا اختتام نہ ہو بلکہ معاہدے میں طے شدہ مدت ہو۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ) اس کا عموم مسلمانوں اور مشرکین کے درمیان طے پانے والے تمام معاہدوں کی تنسیخ کا مقتضی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے معاہدے کی مدت اشہر حرم کے اختتام کے بعد تک ہو اور انھیں ان مشرکین کے حکم سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہو جنھیں اشہر حرم کے گزر جانے کے بعد قتل کر دینے کی ہدایت کی گئی تھی نیز اس معاہدے کا تعلق خصوصی طور پر ایسے گروہ کے ساتھ ہو جس میں بدعہدی کرنے والے اور معاہدے کی خلاف ورزی کرنے والے بھی موجود ہوں کیونکہ آگے ارشاد ہے (فَمَا اسْتَقَامُوْا لَكُمْ فَاسْتَقِيْمُوْا لَهُمْ جب تک یہ تمہارے ساتھ سیدھے رہیں تم بھی ان کے ساتھ سیدھے رہو) اس میں کسی مدت کا تعین نہیں کیا گیا۔

ظاہری اعمال کی بنا پر برتاؤ ہوگا دل میں چاہے کچھ ہو

قول باری ہے (فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّيْنِ) پس اگر اب یہ توبہ کریں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں تو تمہارے دینی بھائی ہیں) یہ قول باری اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو شخص ہمارے سامنے ایمان کا اظہار کرے، نماز قائم کرے اور زکوٰۃ ادا کرے ہم پر دین کے اندر اس کے ساتھ دوستی اور موالات کا برتاؤ لازم ہے۔ ہم اس کے ظاہر پر انحصار کریں خواہ وہ دل میں دین کے خلاف اعتقاد کیوں نہ رکھتا ہو۔

دین پر زبان درازی ناقابل برداشت ہے

قول باری ہے (وَاِنْ نَّكَثُوْٓا اَيْمَانَهُمْ مِّنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوْا فِىْ دِيْنِكُمْ فَقَاتِلُوْٓا اَئِمَّةَ الْكُفْرِ اور اگر عہد کرنے کے بعد یہ پھر اپنی قسموں کو توڑ ڈالیں اور تمہارے دین پر حملے شروع کر دیں تو کفر کے علمبرداروں سے جنگ کرو) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ معاہدہ کرنے والے اگر معاہدے کی کسی شق کی خلاف ورزی کے مرتکب پائے جائیں اور ہمارے دین کے متعلق زبان درازی پر اتر آئیں تو وہ معاہدہ توڑنے کے مرتکب قرار پائیں گے۔ اس لیے کہ قسموں کو توڑنے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جن چیزوں کے بارے میں قسمیں کھائی گئی ہوں ان میں سے بعض کی خلاف ورزی کر لی جائے۔ اگر قسم نفی کی صورت میں کھائی گئی ہو، مثلاً کسی نے یہ قسم کھائی ہو کہ "بخدا میں نہ زید سے کلام کروں گا اور نہ عمرو سے اور نہ میں اس گھر میں داخل ہوں گا نہ اس گھر میں"۔ اگر یہ شخص ان میں سے کوئی کام بھی کرلے گا تو حانث ہو جائے گا اور اپنی قسم توڑ بیٹھے گا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے جب اس کے ساتھ دین کے بارے میں زبان داری کو بھی شامل کر دیا تو اس سے دلالت حاصل ہوئی کہ غیر مسلموں کے ساتھ کیے گئے معاہدے کی بقا کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ وہ ہمارے دین کے بارے میں کوئی زبان درازی نہ کریں، نیز یہ کہ ذمیوں کو مسلمانوں کے دین پر حملے کی اجازت نہیں ہے۔

شاتم رسول واجب القتل ہے

یہ چیز ان فقہاء کے قول کے لیے شاہد کی حیثیت رکھتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ذمیوں میں سے اگر کسی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے بارے میں سب وشتم کا اظہار کیا تو وہ نقض عہد کا مرتکب قرار پائے گا اور واجب القتل ٹھہرے گا تاہم اس مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اسے تعزیری سزا دی جائے گی قتل نہیں کیا جائے گا۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ یہود ونصاریٰ میں سے کوئی شخص بھی اگر سب وشتم کرے گا تو اس کی گردن اڑا دی جائے گی الا یہ کہ وہ مسلمان ہو جائے۔ ولید بن مسلم نے اوزاعی اور امام مالک سے روایت کی ہے کہ جو شخص ایسا کرے گا وہ مرتد ہو جائے گا۔ اس سے توبہ کرنے کے لیے کہا جائے گا اگر توبہ کرلے گا تو اسے بہر حال سخت سزا دی جائے گی اور اگر توبہ نہیں کرے گا تو اس کی گردن اڑا دی جائے گی۔ امام مالک کا قول ہے کہ ایسے شخص کی سزا کی صورت یہ ہوگی کہ پہلے سو کوڑے لگائے جائیں گے پھر چھوڑ دیا جائے گا حتیٰ کہ جسمانی طور پر صحت یاب ہو جائے اس کے بعد پھر اسے سو کوڑے مارے جائیں گے

امام مالکؒ نے اس بارے میں مسلمان اور ذمی کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر کوئی مسلمان ایسی حرکت کرے گا تو اسے نہ تو مہلت دی جائے گی، نہ توبہ کے لیے کہا جائے گا بلکہ فوراً ہی اس کی گردن اڑا دی جائے گی۔ یہی حکم یہود و نصاریٰ کے لیے بھی ہے۔

نقضِ عہد کی مثالیں

امام شافعی کا قول ہے کہ کافروں سے جو صلح کی جائے اس میں ایک شرط یہ بھی رکھی جائے کہ اگر ان کا کوئی آدمی اللہ کی شان میں یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس کے بارے میں کوئی نازیبا کلمہ کہے گا یا کسی مسلمان عورت کے ساتھ زنا کا ارتکاب کرے گا یا نکاح کے نام پر اس سے ہمبستری کرے گا یا کسی کو اس کے دین سے برگشتہ کرنے کی کوشش کرے گا یا کسی مسلمان کی راہزنی کرے گا یا مسلمانوں کے ساتھ برسرپیکار کافروں یعنی اہل حرب کی مدد کرے گا تو ان تمام صورتوں میں وہ نقض کا مرتکب قرار پائے گا اور اس کی جان اور اس کے مال کی حفاظت کی اللہ اور اس کے رسول نے جو ذمہ داری اٹھائی تھی وہ ختم ہو جائے گی اور اس کی گردن اڑا دینا حلال ہو جائے گا۔ ظاہر آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر سب و شتم کرے گا اگر وہ معاہد ہو گا تو اس حرکت کی بنا پر نقضِ عہد کا مرتکب ہو گا۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَاِنْ نَّكَثُوْٓا اَيْمَانَهُمْ مِّنْۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوْا فِيْ دِيْنِكُمْ فَقَاتِلُوْٓا اَئِمَّةَ الْكُفْرِ) اللہ تعالیٰ نے طعن فی الدین کو بمنزلہ قسم توڑنا قرار دیا کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ نقضِ عہد کے لیے قسم توڑنے اور دین کے بارے میں زبان درازی کرنے کی دونوں باتوں کے مجموعے کو شرط قرار دینا آیت میں مراد نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر آیت میں مذکورہ لوگ اپنی قسم توڑ کر مسلمانوں سے برسرپیکار ہو جاتے تو دین کے بارے میں زبان درازی نہ کرنے کے باوجود بھی وہ نقضِ عہد کے مرتکب قرار دیے جاتے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حلیف قبیلہ بنی خزاعہ کے خلاف بنی بکر کی امداد کرنے پر قبیلہ قریش کو نقضِ عہد کا مرتکب قرار دیا تھا حالانکہ قریش نے یہ سب کچھ خفیہ طور پر کیا تھا اور علانیہ دین اسلام کے متعلق زبان درازی بھی نہیں کی تھی۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت کے معنی یہ ہیں کہ اگر یہ لوگ عہد کرنے کے بعد اپنی قسمیں توڑ دیں یا دین کے بارے میں زبان درازی کریں تو کفر کے علمبرداروں سے جنگ کرو۔

حضورؐ پر سبّ و شتم دین پر حملے کی گھناؤنی شکل ہے

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو معاہدہ میں شامل کوئی شخص اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر سب و شتم کا

اظہار کرے گا وہ نقضِ عہد کا مرتکب ہوگا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس پر سبّ وشتم کرنا دین پر حملے کی ایک انتہائی گھناؤنی شکل ہے۔ درج بالا مسلک کے قائلین کے استدلال کی یہ صورت ہے۔

اسی مسلک کے حق میں اس روایت سے بھی استدلال کیا جاتا ہے جو امام ابویوسف نے حصین بن عبدالرحمٰن سے نقل کی ہے انھوں نے ایک شخص سے، اس شخص نے ابوعمر سے کہ کسی نے ان سے کہا کہ میں نے ایک راہب کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر سبّ وشتم کرتے سنا تھا۔ یہ سن کر ابوعمر کہنے لگے کہ اگر میں سنتا تو اسے ضرور قتل کر دیتا، ہم نے ان سے معاہدہ کر کے ایسی حرکت کرنے کی اجازت نہیں دی ہے لیکن اس روایت کی سند ضعیف ہے۔ اس میں یہ بھی ممکن ہے کہ معاہدہ میں یہ شرط رکھی گئی ہو کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر سبّ وشتم کا اظہار نہیں کریں گے۔ سعید نے قتادہ سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ ایک یہودی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے گزرا اور خبثِ باطن سے کام لیتے ہوئے کہا: "اَلسَّامُ عَلَیْكَ" (تمھیں موت ہو) نعوذ باللہ! حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام سے فرمایا "تمھیں پتہ چلا کہ اس نے کیا کہا ہے"، صحابہ کرام نے اثبات میں جواب دیا۔ پھر وہی یہودی واپس آیا تو واپسی میں بھی یہی کلمہ کہا، آپ نے صحابہ کرامؓ سے فرمایا "جب اہلِ کتاب میں سے کوئی شخص تمھیں اس طرح سلام کرے تو اس کے جواب میں صرف یہ کہہ دیا کرو "عَلَیْكَ"۔"

زہری نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ ایک دفعہ یہودیوں کی ایک جماعت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی اور آتے ہی "اَلسَّامُ عَلَیْكُمْ" کہا۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "میں سمجھ گئی اور جواب میں میں نے کہا وَعَلَیْکُمُ السامُ واللعنة (تم پر موت اور لعنت ہو) اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "عائشہ! سنو، اللہ تعالیٰ ہر معاملے میں نرمی کو پسند کرتا ہے۔" میں نے عرض کیا کہ آپؐ نے نہیں سنا کہ انھوں نے کیا کہا ہے؟ آپؐ نے فرمایا کہ میں نے بھی انھیں "وعلیکم" ہی کہا ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ اگر کوئی مسلمان ایسی بات کہتا تو وہ مرتد ہو کر قتل کا سزاوار قرار پاتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات پر ان یہودیوں کو قتل کر دینے کا حکم نہیں دیا۔ شعبہ نے ہشام بن یزید سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ ایک یہودی عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بکری کا زہر آلود گوشت لے کر آئی، آپؐ نے اس میں سے کھا لیا، اس عورت کو پکڑ کر آپؐ کے پاس لایا گیا۔ صحابہ نے عرض کیا کہ آپؐ اسے قتل کر دینے کا حکم نہیں دیں گے؟ آپؐ نے فرمایا "نہیں"

مسلمان شاتمِ رسول واجب القتل ہے

حضرت انسؓ کہتے ہیں کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام رویوں میں یہی نرمی ہمیشہ نظر آتی رہی۔

اہل اسلام کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دینِ اسلام کا کوئی مدعی اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس کے متعلق یہ رویہ اختیار کرے گا تو وہ مرتد ہو جائے گا اور واجب القتل قرار پائے گا۔
آپؐ نے اس یہودی عورت کی حرکت پر اسے واجب القتل قرار نہیں دیا اس لیے کہ اگر کوئی ذمی آپ پر سب و شتم کا اظہار کرے گا تو وہ بھی واجب القتل قرار نہیں پائے گا، لیکن اگر کوئی مسلمان ایسی حرکت کرے گا وہ قتل کا سزاوار ٹھہرے گا، اس معاملے میں ذمی پر عائد ہونے والا حکم مسلمان پر عائد ہونے والے حکم سے مختلف ہے
قول باری (فَقَاتِلُوا اَئِمَّةَ الْكُفْرِ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ اس سے مراد قریش کے رؤسا ہیں۔ قتادہ کے قول کے مطابق ابوجہل، امیہ بن خلف، عتبہ بن ربیعہ اور سہیل بن عمرو مراد ہیں۔ یہی وہ لوگ ہیں جنھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مکہ سے نکلوانے کی سازش کی تھی۔
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سورۂ براءۃ فتح مکہ کے بعد نازل ہوئی تھی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو مکہ بھیجا تھا کہ وہ جا کر وہاں موجود تمام لوگوں کو یہ سورت پڑھ کر سنا دیں۔ یہ ۹ھ کا واقعہ ہے اور اسی سال حضرت ابوبکرؓ کو امیر حج بنا کر بھیجا گیا تھا۔ جبکہ ابوجہل، امیہ بن خلف اور عتبہ بن ابی ربیعہ بدر کے معرکہ میں قتل ہو گئے تھے، نیز سورۂ براءۃ کے نزول کے وقت رؤساء قریش میں سے ایک بھی ایسا شخص باقی نہیں رہ گیا تھا جو کفر کا اظہار کر سکتا۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ بعض حضرات سے یہ مروی ہے کہ زیر بحث آیت میں رؤساء قریش مراد ہیں ان کا یہ قول وہم ہے حقیقت نہیں ہے۔ اِلّا یہ کہ اس سے قریش کا وہ گروہ مراد لیا جائے جس نے فتح مکہ کے موقع پر اسلام کا اظہار کر دیا تھا اور وہ طُلقاء یعنی آزاد کہلائے تھے۔ مثلاً ابوسفیان اور ان کا گروہ۔ ان کا دل ابھی تک کفر سے پوری طرح پاک نہیں ہوا تھا، اس طرح یہ لوگ آیت زیر بحث میں مراد ہو سکتے ہیں۔ آیت میں وہ مشرکین مراد نہیں ہیں جن کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معاہدہ کیا تھا اور انھوں نے اسلام کا اظہار بھی نہیں کیا تھا۔

ابوسفیان نے اپنے ساتھیوں سے مل کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مکہ سے نکلوانے کی سازش کی تھی لیکن ہجرت کے بعد اللہ تعالیٰ نے جنگ و قتال کے ذریعے اس گروہ کو بکھیر کر رکھ دیا تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آیت میں وہ لوگ مراد ہوں جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے اور ان کے علاوہ وہ تمام رؤساء عرب بھی مراد ہوں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کے خلاف جنگ میں ہمیشہ قریش کی مدد کیا کرتے تھے، اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو یہ حکم دے دیا کہ ایسے لوگ اگر اپنی قسمیں توڑ لیں اور تمھارے دین پر حملے شروع کر دیں تو تم انھیں قتل کرو اور ان سے لڑو۔

قول باری ہے (اِنَّھُمْ لَا اَیْمَانَ لَھُمْ۔ کیونکہ ان کی قسموں کا کوئی اعتبار نہیں) یعنی ان کی قسمیں ایسی ہیں جو درحقیقت پکی نہیں ہیں اور نہ ہی ان پر بھروسہ کیا جاسکتا ہے۔ اس سے ان کی قسموں کے وجود کی نفی نہیں ہوتی؛ اس لیے پہلے ارشاد ہوچکا ہے (وَاِنْ نَّکَثُوْا اَیْمَانَھُمْ مِنْ بَعْدِ عَھْدِھِمْ) نیز اس پر یہ قول باری عطف ہے (اَلَا تُقَاتِلُوْنَ قَوْمًا نَّکَثُوْا اَیْمَانَھُمْ۔ کیا تم نہ لڑوگے ایسے لوگوں سے جو اپنے عہد توڑتے رہے ہیں) اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قول باری (لَا اَیْمَانَ لَھُمْ) سے سرے سے قسموں کی نفی مراد نہیں ہے بلکہ قسموں پر قائم رہنے کی نفی مراد ہے۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ حرف لا کا اطلاق کر کے فعل کی نفی مراد لینا اور اصل کی مراد نہ لینا جائز ہے، احادیث اور کلام عرب میں اس کی مثالیں موجود ہیں جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد۔ مسجد کے پڑوسی کی نماز مسجد کے سوا اور کہیں نہیں ہوتی) یا (لیس بمومن من لا یأمن جارہ بوائقہ۔ وہ شخص مومن نہیں ہے جس کا پڑوسی اس کے شر و فساد سے محفوظ نہ ہو) یا (لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ۔ جس نے اللہ کا نام نہیں لیا اس کا کوئی وضو نہیں) یا اسی طرح کی اور مثالیں۔

ائمہ کفر کون ہیں؟

آیت میں کفر کے اندر امامت کا ذکر ہوا۔ اس لیے کہ امام وہ شخص ہوتا ہے جو خیر و شر میں لوگوں کا مقتدا ہوتا ہے اور لوگ اس کی پیروی کرتے ہیں۔ ارشاد باری ہے (وَجَعَلْنَاھُمْ اَئِمَّۃً یَّدْعُوْنَ اِلَی النَّارِ۔ ہم نے انھیں مقتدا بنایا جو لوگوں کو آگ کی طرف بلاتے تھے) یہ شر کی مثال تھی۔ خیر کی مثال یہ قول باری ہے (وَجَعَلْنَا ھُمْ اَئِمَّۃً یَّھْدُوْنَ بِاَمْرِنَا۔ ہم نے انھیں مقتدا بنایا جو ہمارے حکم سے لوگوں کی رہنمائی کرتے تھے) اس طرح جو شخص خیر میں مقتدا اور امام ہوتا ہے وہ خود بھی ہدایت یافتہ ہوتا ہے اور دوسروں کو بھی ہدایت دیتا اور ان کی رہنمائی کرتا ہے لیکن جو شخص شر میں پیشوا ہوتا ہے وہ خود بھی گمراہ ہوتا ہے اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتا ہے۔ ایک قول کے مطابق اس آیت کا نزول ان یہودیوں کے بارے میں ہوا تھا جنھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بدعہدی کرتے ہوئے اپنے اس عہد و پیمان اور قسموں کو توڑ ڈالا تھا کہ وہ آپ کے خلاف مشرکین کی مدد نہیں کریں گے۔ انھوں نے منافقوں اور کافروں کے تعاون سے آپ کو مدینہ منورہ سے نکلوانے کی سازش بھی کی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ بدعہدی اور معاہدے کی خلاف ورزی کی ابتدا انھوں نے کی ہے۔ اللہ نے ایسے لوگوں سے جنگ کرنے کا حکم دیا۔ چنانچہ ارشاد

ہے (وَقَاتِلُوھُمْ یُعَذِّبْھُمُ اللّٰهُ بِاَیْدِیْکُمْ۔ ان سے جنگ کرو اللہ تمھارے ہاتھوں سے انھیں سزا دلوائے گا) یہاں یہ کہنا بھی درست ہے کہ مذکورہ بالا تمام امور قولِ باری (وَاِنْ نَکَثُوْٓا اَیْمَانَھُمْ مِنْ بَعْدِ عَھْدِھِمْ) پر مرتب مانے جائیں اور یہ بھی درست ہے کہ قولِ باری (اَلَا تُقَاتِلُوْنَ قَوْمًا نَّکَثُوْٓا اَیْمَانَھُمْ) کی رُو سے انھوں نے نقضِ عہد کیا تھا۔

راہِ حق میں آزمائش شرط لازم ہے

قول باری ہے (اَمْ حَسِبْتُمْ اَنْ تُتْرَکُوْا وَلَمَّا یَعْلَمِ اللّٰهُ الَّذِیْنَ جَاھَدُوْا مِنْکُمْ وَلَمْ یَتَّخِذُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلَا رَسُوْلِهٖ وَلَا الْمُؤْمِنِیْنَ وَلِیْجَةً۔ کیا تم لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ یونہی چھوڑ دیے جاؤ گے حالانکہ ابھی اللہ نے یہ تو دیکھا ہی نہیں کہ تم میں سے کون وہ لوگ ہیں جنھوں نے (اس راہ میں) جانفشانی کی اور اللہ اور رسول اور مومنین کے سوا کسی کو دلی دوست نہ بنایا) اس کے معنی یہ ہیں "کیا تم لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ یونہی چھوڑ دیے جاؤ گے حالانکہ ابھی تم نے جہاد نہیں کیا" اس لیے کہ جب وہ جہاد کریں گے تو اللہ کو ان کی یہ بات معلوم ہو گی۔ علم کے اسم کا اطلاق کر کے اس سے فریضۂ جہاد کی ادائیگی مراد لی گئی ہے۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ کو ان کے اندر اس فریضہ کی ادائیگی کے وجود کا علم ہو جائے۔ قول باری (وَلَمْ یَتَّخِذُوْا مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلَا رَسُوْلِهٖ وَلَا الْمُؤْمِنِیْنَ وَلِیْجَةً) مومنین کی پیروی کے لزوم اور انھیں چھوڑ کر کسی اور کی طرف نہ جانے کے حکم کا مقتضی ہے جس طرح تمام مسلمانوں پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی لازم ہے۔ اس سے اجماع کی حجت کی دلیل ملتی ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے۔ (وَمَنْ یُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَیَّنَ لَهُ الْھُدٰی وَیَتَّبِعْ غَیْرَ سَبِیْلِ الْمُؤْمِنِیْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰی۔ مگر جو شخص رسول کی مخالفت پر کمر بستہ ہو اور اہلِ ایمان کی روش کے سوا کسی اور روش پر چلے درآں حالیکہ اس پر راہِ راست واضح ہو چکی ہو تو اس کو ہم اسی طرف چلائیں گے جدھر وہ خود پھر گیا) ولیجہ، مدخل یعنی جائے دخول کو کہتے ہیں۔ جب کوئی شخص داخل ہو تو کہا جاتا ہے "ولج فلان" (فلاں شخص داخل ہوا) گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا "یہ جائز نہیں کہ اس کے لیے مسلمانوں کے مدخل کے سوا اور کوئی جائے دخول ہو" ایک قول ہے کہ ولیجہ کے معنی دخیلہ اور بطانہ کے ہیں یعنی ہر چیز کا اندرونی حصہ، بھید اور راز۔ یہ لفظ مداخلت مخالطت اور موانست کے ہم معنی ہے۔ اگر اس لفظ کے یہ معنی لیے جائیں تو پھر اس سے یہ دلالت حاصل ہو گی کہ مسلمانوں کو غیر مسلموں کے ساتھ گھل مل جانے، ان میں جا گھسنے اور دین کے معاملات میں ان سے مدد حاصل

کرنے کی ممانعت کر دی گئی ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے (لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّنْ دُوْنِكُمْ) اپنے لوگوں کے سوا کسی اور کو اپنا رازدان نہ بناؤ)

مساجد اللہ پر تولیت صرف مسلمانوں کی ہو

قول باری ہے (مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِيْنَ اَنْ يَّعْمُرُوْا مَسَاجِدَ اللّٰهِ۔ مشرکین کا یہ کام نہیں کہ وہ اللہ کی مسجدوں کے مجاور اور خادم بنیں) عِمَارَةُ الْمَسْجِد کے دو معنی ہیں۔ اول مسجد کی زیارت اور اس میں موجودگی یعنی اسے آباد کرنا، دوم مسجد کی تعمیر اور اس کے شکستہ حصوں کی مرمت و تجدید۔ اس لیے کہ جب کوئی زیارت کرے تو کہا جاتا ہے۔ اعتمر فلان (فلاں نے زیارت کی) اسی سے عمرہ کا لفظ ماخوذ ہے اس میں بیت اللہ کی زیارت ہوتی ہے۔ جب کوئی شخص بکثرت مساجد میں آتا جاتا ہو اور وہاں وقت گزارتا ہو تو کہا جاتا ہے۔ "فلانٌ من عمار المساجد" (فلاں شخص مساجد کو آباد رکھنے والوں میں سے ہے) اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کی مجلس میں اکثر آتے جاتے تو کہا جاتا ہے "فلان یعمر مجلس فلان" (فلاں شخص فلاں کی مجلس آباد رکھتا ہے) اس بنا پر آیت درج ذیل دو باتوں کی مقتضی ہے، کافروں کو مساجد میں داخل ہونے سے روک دیا جائے اور مساجد کی تعمیر، ان کی دیکھ بھال نیز ان کی تولیت کی انھیں اجازت نہ دی جائے اس لیے کہ آیت کے الفاظ ان دونوں باتوں پر مشتمل ہیں۔

دین میں رشتوں کی اہمیت

قول باری ہے (يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا اٰبَاءَكُمْ وَاِخْوَانَكُمْ اَوْلِيَاءَ اِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْاِيْمَانِ۔ اے لوگو! جو ایمان لائے ہو، اپنے باپوں اور بھائیوں کو بھی اپنا رفیق نہ بناؤ اگر وہ ایمان پر کفر کو ترجیح دیں) آیت میں مسلمانوں کو کافروں سے دوستی کرنے، ان کی مدد کرنے، ان سے مدد حاصل کرنے اور اپنے معاملات ان کے حوالے کرنے سے روک دیا گیا ہے نیز ان سے بیزاری کا اظہار اور ان کی ترکِ تعظیم و تکریم واجب کر دی گئی ہے۔ اس معاملے میں باپ بھائی سب یکساں حیثیت رکھتے ہیں تاہم کافر باپ کے ساتھ حسن سلوک کرنے اور معروف طریقے سے وقت گزارنے کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (وَوَصَّيْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ۔ ہم نے انسان کو اس کے والدین کے بارے میں وصیت کی ہے) تا قول باری (وَاِنْ جَاهَدَاكَ عَلٰى اَنْ تُشْرِكَ بِيْ مَا لَيْسَ لَكَ

بِهٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۔ اور اگر وہ تم پر یہ دباؤ ڈالیں کہ تم میرے ساتھ ایسی چیز کو شریک ٹھہراؤ جس کی تمہارے پاس کوئی دلیل نہیں تو تم ان کا کہا نہ مانو اور دنیا میں ان کے ساتھ اچھے طریقے سے وقت گزارتے رہو۔

آیت زیر بحث میں مسلمانوں کو یہ حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ وہ منافقین سے بالکل الگ اور جدا نظر آئیں کیونکہ منافقین جب کافروں سے ملتے تو ان کے ساتھ دوستی گانٹھتے اور ان کی تعظیم و تکریم کا اظہار کرتے نیز انھیں اپنی ورفاقت کا یقین دلاتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے زیر بحث آیت میں جس چیز کا حکم دیا ہے اسے مسلمانوں اور منافقوں کے درمیان علامت اور فرق کا پیمانہ قرار دیا ہے۔ اور ساتھ ہی یہ بتا دیا ہے کہ جو شخص ایسا نہیں کرے گا وہ خود اپنا نقصان کرے گا اور اپنے رب کی طرف سے سزا کا مستحق قرار پائے گا۔

حدود حرم میں مشرکین کا داخلہ ممنوع

قول باری ہے (اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا ۔ مشرکین ناپاک ہیں لہذا اس سال کے بعد یہ مسجد حرام کے قریب نہ پھٹکنے پائیں) نجس کے اسم کا مشرکین پر اس لیے اطلاق ہوا ہے کہ جس شرک کا وہ اعتقاد رکھتے ہیں اس سے اس طرح اجتناب واجب ہے جس طرح نجاستوں اور گندگیوں سے اجتناب واجب ہے اسی بنا پر اسے نجس کہا گیا۔

نجاست ظاہری و باطنی

شریعت میں نجاست کی دو صورتیں ہیں۔ ایک اعیان کی نجاست یعنی ایسی نجاست جس کا تعلق ان چیزوں سے ہو جن کا مشاہدہ کیا جا سکتا یا انھیں محسوس کیا جا سکتا ہو۔ دوم گناہوں کی نجاست۔ اسی طرح رجس اور رجز کو بھی ان ہی دو صورتوں پر محمول کیا جاتا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ ۔ بے شک شراب جوا، آستانے اور پانسے یہ سب کے سب گندے شیطانی عمل ہیں) منافقین کے متعلق فرمایا (سَيَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ لَكُمْ اِذَا انْقَلَبْتُمْ اِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوْا عَنْهُمْ فَاَعْرِضُوْا عَنْهُمْ اِنَّهُمْ رِجْسٌ ۔ تمہاری واپسی پر تمہارے سامنے قسمیں کھائیں گے تاکہ تم ان سے صرف نظر کرو، تو بے شک تم ان سے صرف نظر ہی کر لو کیونکہ یہ ایک گندگی ہیں) اللہ تعالیٰ نے منافقین کو رجس کہہ کر پکارا جس طرح مشرکین کو نجس کا نام دیا۔ قول باری (اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ) یہ بات معلوم ہوگئی کہ مشرکین کا مسجد میں داخلہ ممنوع ہے اِلّا یہ کہ کوئی عذر

پیش آجائے اس لیے کہ مساجد کو نجاستوں سے پاک رکھنا ہم پر فرض ہے۔ قول باری (فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا) کی تفسیر میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ مشرک مسجد حرام میں داخل نہیں ہوگا۔

مشرک مجبوری کے عالم میں داخل مسجد ہو سکتا ہے

امام مالک نے مزید فرمایا ہے کہ وہ مسجد حرام کے علاوہ دوسری مساجد میں بھی بلا ضرورت داخل نہیں ہو سکے گا۔ مثلاً کسی مشرک کو اپنے مقدمے کے سلسلے میں مسجد کے اندر جا کر حاکم کے سامنے پیش ہونے کی ضرورت لاحق ہو جائے تو ایسی صورت میں وہ مسجد میں داخل ہو سکتا ہے۔ امام شافعی کے نزدیک مشرک مسجد حرام کے سوا ہر مسجد میں داخل ہو سکتا ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ذمی کے لیے تمام مساجد میں داخل ہونا جائز ہے۔ آیت کے معنی کو دو میں سے ایک مفہوم پر محمول کیا جائے گا۔ یا تو اس نہی کا تعلق خاص طور پر ان مشرکین کے ساتھ ہے جنھیں مکہ نیز تمام مساجد میں داخل ہونے سے روک دیا گیا تھا اس کی وجہ یہ تھی کہ انھیں ذمی قرار نہیں دیا گیا تھا اور ان کے سامنے دو ہی راستے رکھے گئے تھے یا تو اسلام قبول کرلیں یا پھر تلوار کا سامنا کریں۔ ان میں عرب کے تمام مشرکین شامل تھے۔ یا اس سے مراد یہ ہے کہ انھیں حج کے لیے مکہ میں داخل ہونے سے روک دیا گیا۔

اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو حج پر بھیج کر انھیں یوم النحر میں یہ اعلان کر دینے کا حکم دیا تھا۔ زہری نے اس کی روایت حمید بن عبدالرحمٰن سے کی ہے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو ان لوگوں کے ساتھ مکہ روانہ کیا تھا جنھوں نے یوم النحر میں منیٰ کے مقام پر یہ اعلان کر دیا تھا کہ اس سال کے بعد کوئی مشرک حج کے لیے نہ آئے۔

حضرت ابوبکرؓ نے سب کے سامنے علانیہ طور پر یہ بات کہہ دی تھی جس کے نتیجے میں آئندہ سال جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم حج کے لیے تشریف لے گئے تو کوئی مشرک مکہ میں موجود نہیں تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کو اس سال نازل فرمایا تھا جس سال حضرت ابوبکرؓ نے مکہ جا کر مشرکین کو علانیہ طور پر اس بات کی اطلاع دے دی تھی۔ حضرت علیؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں سورۂ براءۃ پڑھ کر سنانے کے لیے مکہ روانہ کیا تھا تو یہ اعلان کرنے کا بھی حکم دیا تھا کہ آئندہ سال کوئی مشرک حج کے لیے نہ آئے۔ قول باری (فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ) سے جو مفہوم مراد ہے

اس پر درج بالا روایت دلالت کرتی ہے۔ اس پر آیت کا تسلسل بھی دلالت کرتا ہے۔ ارشاد ہے (وَاِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيْكُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ اِنْ شَآءَ، اور اگر تمہیں تنگ دستی کا خوف ہے تو بعید نہیں کہ اللہ چاہے تو تمہیں اپنے فضل سے غنی کر دے) تنگ دستی کا خوف اس لیے تھا کہ مشرکین کو حج پر آنے سے روک دینے کی بنا پر اس موقع پر ہونے والے اجتماعات میں وہ شریک نہیں ہو سکتے تھے اور اس طرح ان اجتماعات میں ہونے والی تجارت وغیرہ سے حاصل ہونے والے فوائد و منافع کا انقطاع ہو گیا تھا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت زیر بحث میں نہی کا تعلق حج کے ساتھ ہے۔ اس پر اہل اسلام کا یہ اتفاق بھی دلالت کرتا ہے کہ مشرکین کو حج کرنے، عرفات اور مزدلفہ میں وقوف کرنے اور دیگر افعال حج ادا کرنے کی ممانعت ہے۔ خواہ یہ افعال مسجد میں ادا نہ بھی کیے جاتے ہوں۔ اس کے برعکس ذمیوں کو ان مقامات میں جانے کی ممانعت نہیں ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت سے مراد حج ہے، حج کے سوا کسی اور مقصد کے لیے مسجد کے قریب جانا مراد نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر آیت کی مراد کو درج بالا معنوں پر محمول کیا جائے گا تو اس میں تمام مشرکین کے لیے عموم ہو گا اور اگر اسے دخول مسجد پر محمول کیا جائے گا تو یہ صرف دخول مسجد کے ساتھ خاص ہو جائے گا۔ قرب مسجد کا مفہوم اس میں شامل نہیں ہو گا جبکہ آیت میں قرب مسجد کی نہی ہے۔ اس لیے اس حکم کے ساتھ مسجد کی تخصیص درست نہیں ہو گی اور مسجد کے ارد گرد کی جگہ کو اس سے خارج رکھنا جائز نہیں ہو گا۔

حماد بن سلمہ نے حمید سے، انھوں نے حسن سے اور انھوں نے عثمان بن ابی العاص سے روایت کی ہے کہ جب قبیلہ ثقیف کا وفد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا تو آپؐ نے اس کے لیے مسجد نبوی میں شامیانہ لگانے کا حکم دیا۔ لوگوں نے عرض کیا کہ یہ نجس لوگ ہیں یہ مسجد میں کیسے قیام کر سکتے ہیں؟ آپؐ نے یہ سن کر فرمایا: "زمین لوگوں کی نجاستوں سے آلودہ نہیں ہوتی بلکہ لوگوں کی نجاستیں خود ان کی اپنی ذات میں رہتی ہیں"۔ یونس نے زہری سے اور انھوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ ابو سفیان کفر کی حالت میں مسجد نبوی میں آئے تھے۔ تاہم مسجد حرام میں اس کی اجازت نہیں تھی اس لیے کہ قول باری ہے (فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ثقیف کا وفد فتح مکہ کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا تھا اور آیت کا نزول اس سال ہوا تھا جس سال حضرت ابوبکرؓ حج پر گئے تھے۔ یہ ۹ھ کا واقعہ ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وفد کو مسجد میں ٹھہرایا تھا اور یہ فرما دیا تھا کہ ان کا نجس ہونا دخول مسجد سے مانع نہیں ہے۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ کفر کی نجاست

کافر کو مسجد میں داخل ہونے سے نہیں روکتی۔ ابوسفیان معاہدہ کی تجدید کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تھے۔ یہ واقعہ فتح مکہ سے پہلے کا ہے، اس وقت ابوسفیان مشرک تھے۔ آیت کا نزول اگرچہ اس واقعہ کے بعد ہوا تھا تاہم یہ مسجد حرام کے قرب کی نہی کی مقتضی ہے۔ دوسری تمام مساجد میں کافروں کے داخلے کی ممانعت کی مقتضی نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ کافر کے لیے حدودِ حرم میں داخل ہونے کی اجازت نہیں ہے الا یہ کہ وہ غلام یا بچہ ہو اس لیے کہ قول باری ہے (فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ) نیز زید بن یثیع نے حضرت علی سے روایت کی ہے کہ آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے بموجب یہ اعلان کر دیا تھا کہ اب کوئی مشرک حدود حرم میں داخل نہ ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر روایت کے الفاظ یہی ہیں تو اس سے یہ مراد ہے کہ کوئی مشرک حج کے لیے حدودِ حرم میں نہ آئے۔ حضرت علیؓ سے دوسری روایات کے مطابق یہ منقول ہے کہ آپ نے یہ اعلان کیا تھا کہ اس سال کے بعد کوئی مشرک حج کرنے کے لیے نہ آئے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں بھی یہ اعلان ان ہی لفظوں میں ہوا تھا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ معترض نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے اس سے حج کے لیے حرم میں داخل ہونا مراد ہے۔ شریک نے اشعث سے انھوں نے حسن سے اور انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا "اس سال حج کے بعد مشرکین مسجد حرام کے پاس پھٹکنے نہ پائیں الا یہ کہ کوئی غلام یا لونڈی ہو جو کسی ضرورت کی بنا پر یہاں داخل ہو گئی ہو" آپ نے غلام یا لونڈی کا کسی ضرورت کی بنا پر داخلہ مباح کر دیا تھا، حج کے لیے داخلہ مباح نہیں کیا تھا۔ یہ امر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ایک ذمی جو آزاد ہو وہ یہاں کسی ضرورت کی بنا پر داخل ہو سکتا ہے اس لیے کہ کسی نے غلام اور آزاد کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام اور لونڈی کا خصوصیت سے ذکر کیا تو اس کی وجہ ــ واللہ اعلم ــ یہ ہے کہ ان دونوں کا اکثر احوال میں حج کے لیے یہاں داخلہ نہیں ہوتا۔

ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحٰق المروزی نے روایت بیان کی ہے، انھیں حسن بن ابی الربیع الجرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں ابن جریج نے، اور انھیں ابوالزبیر نے کہ انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ کو قول باری (اِنَّمَا الْمُشْرِکُوْنَ نَجَسٌ فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ) کی تفسیر میں یہ فرماتے ہوئے سنا "الا یہ کہ کوئی غلام ہو یا اہل ذمہ میں سے کوئی ہو" ابوالزبیر نے اس روایت کو حضرت جابرؓ پر لے جا کر موقوف کر دیا ہے۔

یہ دونوں روایتیں درست ہیں، حضرت جابرؓ اس روایت کو کبھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً

بیان کرتے تھے اور کبھی خود اس کا فتویٰ دیتے تھے۔ ابن جریج نے عطاء سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ کوئی مشرک مسجد میں داخل نہ ہو۔ عطاء نے اس کے ساتھ یہ آیت تلاوت کی تھی (فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا)

مسجد حرام سے مراد حرم ہے

عطاء کا قول ہے کہ مسجد حرام میں سارا حرم داخل ہے۔ ابن جریج کہتے ہیں کہ عمرو بن دینار نے بھی مجھے یہی بتایا تھا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پورے حرم کو مسجد حرام کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا ہے اس لیے کہ حرم کی حرمت مسجد حرام کی حرمت کی بنا پر ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے (وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِیْ جَعَلْنٰهُ لِلنَّاسِ سَوَاءَنِ الْعَاكِفُ فِيْهِ وَالْبَادِ۔ اور مسجد حرام سے جس کو ہم نے مقرر کیا ہے لوگوں کے واسطے کہ اس میں رہنے والا اور باہر سے آنے والا سب برابر ہیں) اس آیت میں مسجد حرام سے پورا حرم مراد ہے۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (ثُمَّ مَحِلُّهَا اِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيْقِ۔ پھر اس کے ذبح کے موقع بیت عتیق کے قریب ہے) یہاں بھی سارا حرم مراد ہے۔ اس لیے کہ حرم کے جس حصے میں بھی قربانی کے اونٹ ذبح کیے جائیں گے قربانی درست ہو جائے گی۔ اس بنا پر قول باری (فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ) سے حج کے لیے سارا حرم مراد لینا درست ہے اس لیے کہ اکثر مناسک کا تعلق حرم کے ساتھ ہے۔ اس بنا پر سارا حرم مسجد کے حکم میں ہے اور اسی لیے مسجد کے لفظ سے پورا حرم اور حرم کے لفظ سے حج تعبیر ہے۔ اس جگہ مسجد سے مراد حرم ہے اس پر قول باری (اِلَّا الَّذِيْنَ عَاهَدْتُّمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوْا لَكُمْ فَاسْتَقِيْمُوْا لَهُمْ) دلالت کرتا ہے۔ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ یہ معاہدہ حدیبیہ کے مقام پر ہوا تھا جو حرم کے کنارے پر واقع ہے۔

حضرت مسور بن مخرمہؓ اور مروان بن الحکم کے بیان کے مطابق حدیبیہ کا بعض حصہ حرم کے اندر ہے اور بعض حصہ حل یعنی حرم سے باہر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس پر عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ کا اطلاق کیا جس کے معنی عند الحرم یعنی حرم کے پاس کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے مشرکین پر نجس کے اسم کا اطلاق کیا ہے جو امر کا متقضی ہے کہ مشرکین سے اجتناب کیا جائے اور ان سے گھل مل جانے سے پرہیز کیا جائے اس لیے کہ ہمیں نجس چیزوں سے دور رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔ قول باری (بَعْدَ عَامِهِمْ هٰذَا) سے قتادہ کے قول کے مطابق وہ سال مراد ہے جس میں حضرت ابوبکرؓ حج کے لیے گئے تھے اور تمام لوگوں کو سورہ برأت پڑھ کر سنائی تھی یہ ہجرت کا نواں سال تھا۔ اس کے بعد ۱۰ھ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے فریضۂ حج ادا فرمایا تھا جو حجۃ الوداع کے نام سے مشہور ہے۔ قول باری ہے (وَاِنْ خِفْتُمْ عَیْلَۃً فَسَوْفَ یُغْنِیْکُمُ اللّٰہُ مِنْ فَضْلِہٖ اِنْ شَآءَ۔ اور اگر تمھیں تنگ دستی کا خوف ہے تو بعید نہیں کہ اللہ چاہے تو تمھیں اپنے فضل سے غنی کر دے) عیلہ فقر و تنگ دستی کو کہتے ہیں۔ جب کوئی آدمی تنگ دست ہو جائے تو کہا جاتا ہے "عال فلان یعیل" (فلاں تنگ دست ہو گیا یا ہو جائے گا)

شاعر کہتا ہے:

وما یدری الفقیر متی غناہ ۔۔۔ وما یدری الغنی متی یعیل

(فقیر کو کیا معلوم کہ وہ کب مال دار ہو جائے گا اور مال دار کو کیا پتہ کہ وہ کب فقیر بن جائے گا)

مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ انھیں یہ خوف تھا کہ مشرکین کو حج پر آنے کی ممانعت سے تجارتی سرگرمیاں ٹھپ ہو کر رہ جائیں گی۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں بتا دیا کہ وہ اپنے فضل سے انھیں غنی کر دے گا۔ ایک قول کے مطابق اس سے وہ جزیہ مراد ہے جو مشرکین سے لیا جاتا ہے۔ ایک اور قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ یہ تجارتی سرگرمیاں مسلمانوں کی آمد کی بنا پر جاری رہیں گی اس لیے کہ اس کے علم میں یہ بات تھی کہ پورا عالم عرب اور عجم کے علاقے عنقریب دائرۂ اسلام میں داخل ہو جائیں گے اور پھر حج کے ارادے سے آنے والے مسلمانوں کے ساتھ تجارت کر کے یہاں کے لوگوں کو وہ منافع اور فوائد حاصل ہو جائیں گے جن کے مشرکین کی آمد کا سلسلہ منقطع ہونے کی وجہ سے ہاتھ سے نکل جانے کا انھیں خوف پیدا ہو گیا تھا۔

کعبۃ اللہ مکان محترم ہے

یہ قول باری اس قول باری کی نظیر ہے (جَعَلَ اللّٰہُ الْکَعْبَۃَ الْبَیْتَ الْحَرَامَ قِیٰمًا لِّلنَّاسِ وَالشَّھْرَ الْحَرَامَ وَالْھَدْیَ وَالْقَلَآئِدَ۔ اللہ تعالیٰ نے مکانِ محترم کعبہ کو لوگوں کے لیے (اجتماعی زندگی کے) قیام کا ذریعہ بنایا اور ماہ حرام اور قربانی کے جانوروں اور قلادوں کو بھی) اللہ تعالیٰ نے یہ بیان فرما دیا کہ بیت اللہ کے حج، قربانی کے جانوروں اور قلادوں میں لوگوں کے دنیاوی اور دینی منافع و فوائد اور مصالح رکھ دیے گئے ہیں۔ نیز اپنے ارشاد (وَاِنْ خِفْتُمْ عَیْلَۃً فَسَوْفَ یُغْنِیْکُمُ اللّٰہُ مِنْ فَضْلِہٖ اِنْ شَآءَ) اس بات کی اطلاع دے دی کہ مسلمانوں کی حج کے لیے آمد

سے یہاں کے لوگوں کو بہت سے فوائد و منافع اور دولتمندی حاصل ہوگی اگرچہ آیت کے نزول کے وقت مسلمانوں کی تعداد تھوڑی تھی۔

اللہ تعالیٰ نے دولتمندی کو اپنی مشیت کے ساتھ معلق کر دیا تو اس کے دو وجوہ بیان کیے گئے ہیں ان میں سے ہر ایک آیت میں مراد ہو سکتی ہے۔ ایک تو یہ کہ ان میں سے چونکہ بہت سے لوگ وفات پا جانے والے تھے اور وہ اس موعود مالداری کو حاصل نہیں کر سکتے تھے اس لیے اسے اپنی مشیت کے ساتھ معلق کر دیا۔ دوسری وجہ یہ ہے اس تعبیر سے لوگ اپنے دینی اور دنیوی امور کی اصلاح کے لیے صرف اللہ کی ذات سے اپنی امیدیں وابستہ کر لیتے جس طرح یہ قول باری ہے (لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ۔ اگر اللہ چاہے تو تم ضرور مسجد حرام میں امن و اطمینان کے ساتھ داخل ہو گے)

اہل کتاب سے جزیہ وصول کرنے کا بیان

قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ - جنگ کرو اہل کتاب میں سے ان لوگوں کے خلاف جو اللہ اور روز آخرت پر ایمان نہیں لاتے اور جو کچھ اللہ اور اس کے رسول نے حرام قرار دیا ہے اسے حرام نہیں کرتے اور دین حق کو اپنا دین نہیں بناتے (ان سے لڑو) یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اور ماتحت بن کر رہیں)

اہل کتاب آخرت پر ایمان نہیں رکھتے

اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ اہل کتاب اللہ پر ایمان نہیں رکھتے اور نہ ہی روز آخر پر حالانکہ وہ حشر و نشر پر ایمان کا اظہار کرتے تھے، اس بیان میں کئی وجوہ کا احتمال ہے۔ ایک تو یہ کہ اس سے مراد یہ مفہوم ہے کہ روز آخر پر اللہ کے جاری ہونے والے اس حکم پر ایمان نہیں رکھتے تھے کہ اہل کتاب ہمیشہ جہنم میں رہیں گے اور اہل ایمان ہمیشہ جنت میں رہیں گے۔ چونکہ وہ اس حکم پر ایمان نہیں رکھتے تھے اس لیے ان کے متعلق یہ کہا گیا کہ وہ روز آخر پر ایمان نہیں رکھتے اور مراد اس سے یہ کہ وہ روز آخر کے اس حکم اور اللہ کے اس فیصلے پر ایمان نہیں رکھتے۔ جس طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ اہل کتاب نبی پر ایمان نہیں رکھتے ہماری اس سے مراد یہ ہوتی ہے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر ایمان نہیں رکھتے۔ ایک قول کے مطابق ان پر بطریق مذمت اس فقرے کا اطلاق کیا گیا ہے اس لیے کہ بڑے بڑے جرائم کے ارتکاب کی بنا پر ان کی حیثیت اس شخص جیسی ہوگئی تھی جو آخرت کو تسلیم ہی نہیں کرتا جس طرح صحیح عقائد کا انکار کرنے کی بنا پر اللہ کی عبادت کے سلسلے میں ان کی حیثیت مشرکین جیسی ہوگئی تھی۔

ایک یہ قول بھی ہے کہ اہل کتاب حشر ونشر کا اگرچہ اقرار کرتے تھے لیکن اس بارے میں انھیں کچھ پتہ نہیں تھا اس لیے ان کا یہ اقرار ایمان کے درجے تک نہیں پہنچ سکا۔ اہل کتاب کی اکثریت کا یہی حال تھا۔ قول باری ہے (وَلَا یَدِیْنُوْنَ دِیْنَ الْحَقِّ) دینِ حق دینِ اسلام ہے۔

لفظ دین کی تشریح

ارشاد باری ہے (اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ۔ اللہ کے نزدیک دین حق دینِ اسلام ہے) اللہ کے حکم اور اس کے رسولوں کی لائی ہوئی شریعتوں کو تسلیم کر لینے، ان کے سامنے جھک جانے اور ان پر عمل پیرا ہونے کا نام دین ہے، لغت کے لحاظ سے دین کے کئی معانی ہیں مثلاً طاعت، قہر و غلبہ اور جزا وغیرہ۔ اعشیٰ کا شعر ہے۔

ھو دان الرباب اذ کرھوا الدین دراکا بغزوۃ وصیال

جب قبیلہ رباب نے اس کی فرماں برداری کو ناپسند کیا تو وہ مسلسل جنگوں اور حملوں کے ذریعے ان پر غالب آ گیا۔

یعنی جب قبیلہ رباب نے اس کی اطاعت کو ناپسند کرتے ہوئے اس کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دینے سے انکار کر دیا تو اس نے ان پر غلبہ حاصل کر لیا۔ قول باری ہے (مَالِکِ یَوْمِ الدِّیْنِ۔ وہ جزا کے دن کا مالک ہے) ایک قول کے مطابق اس سے روزِ جزا مراد ہے۔ اسی سے محاورہ ہے (جیسا کرو گے ویسا بھرو گے) یہود و نصاریٰ کا دین، دینِ حق نہیں تھا اس لیے کہ انھوں نے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو تسلیم نہ کر کے اللہ کا حکم ماننے سے انکار کر دیا تھا اور اس کی اطاعت سے برگشتہ ہو گئے تھے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ لوگ تورات اور انجیل کے دین کو تسلیم کرتے، اس کا اقرار اور اس کی فرمانبرداری کرتے تھے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تورات اور انجیل میں ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ اور آپ پر ایمان لانے اور آپ کی شریعت کی پیروی کا حکم موجود ہے لیکن یہ لوگ اس حکم پر عمل پیرا نہیں ہوتے تھے۔ انھوں نے اس حکم کو پسِ پشت ڈال دیا تھا اس لیے یہ لوگ دین حق کی پیروی نہ کرنے والے قرار پائے نیز تورات اور انجیل کی شریعت منسوخ ہو چکی ہے، اور اب اس پر عمل پیرا ہونا سراسر گمراہی ہے اس لیے اس شریعت کو دین حق نہیں کہا جا سکتا۔ نیز انھوں نے اپنی خواہشات اور مفادات کے تحت ان کتبِ سماویہ کے معانی تبدیل کر دیے تھے، ان میں تحریف کے بھی مرتکب

ہوئے تھے اور ان کے احکام و آیات پر عمل پیرا ہونے کی بجائے انھیں اپنی من پسند تشریحات و تاویلات کا جامہ پہنا دیا تھا اس لیے وہ دینِ حق کے پیروکار نہیں کہلا سکتے۔

اہلِ کتاب کی اقسام

قول باری ہے (مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ) کا فردوں میں سے اہل کتاب یہود و نصاریٰ تھے اس لیے کہ قول باری ہے (اَنْ تَقُوْلُوْا اِنَّمَا اُنْزِلَ الْکِتٰبُ عَلٰی طَائِفَتَیْنِ مِنْ قَبْلِنَا۔ اب تم یہ نہیں کہہ سکتے کہ کتاب تو ہم سے پہلے کے دو گروہوں کو دی گئی تھی) اگر مجوس یا دوسرے مشرکین اہل کتاب ہوتے تو پھر اہل کتاب تین گروہ ہوتے جب کہ آیت کا اقتضا یہ ہے کہ اہل کتاب دو گروہ ہیں ہم نے اس پر گزشتہ اوراق میں سیر حاصل بحث کی ہے۔ صابئین کے متعلق گفتگو بھی گزر چکی ہے۔ اس پر بھی روشنی ڈالی جا چکی ہے کہ یہ اہل کتاب ہیں یا نہیں؟ تاہم ان کے دو بڑے فرقے ہیں۔ ایک فرقہ تو وہ ہے جو کسکر اور بطائح کے نواحی علاقوں میں آباد ہے۔ اور ہماری اطلاع کے مطابق یہ بھی نصاریٰ کی ایک قسم ہیں۔ اگرچہ یہ لوگ نصرانیت کے بہت سے اصولوں اور شرعی احکامات کے مخالف ہیں۔ اس لیے کہ عیسائیوں کے بہت سے فرقے ہیں جن میں چند یہ ہیں۔ مرقونیہ، ابدیسیہ، ماردنیہ وغیرہ۔ عیسائیوں کے تین فرقے یعنی نسطوریہ، ملکیہ اور یعقوبیہ تو صابئین کے اس فرقے سے اپنی برأت کا اظہار کرتے اور ان کے طور طریقوں کو حرام سمجھتے ہیں۔ صابئین کا یہ فرقہ اپنے آپ کو حضرت یحییٰ بن زکریا اور حضرت شیث علیہم السلام کی طرف منسوب کرتا ہے۔ انھوں نے کچھ کتابیں گھڑ رکھی ہیں جنھیں یہ آسمانی کتابوں کا درجہ دیتے ہیں اور دعویٰ کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے یہ کتابیں حضرت شیث بن آدم اور حضرت یحییٰ بن زکریا علیہم السلام پر نازل کی تھیں۔ عیسائی اس فرقے کو یوحناسیہ کا نام دیتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کی اس فرقے کے متعلق رائے تھی کہ یہ اہل کتاب ہیں۔ ان کا ذبیحہ حلال اور ان کی عورتوں سے نکاح کو جائز سمجھتے تھے۔ صابئین کا دوسرا فرقہ حرانیہ ہے۔ اس فرقہ کے لوگ حران کے نواحی علاقوں میں آباد ہیں۔ یہ لوگ بت پرست ہیں، یہ اپنی نسبت نہ کسی نبی کی طرف کرتے ہیں اور نہ ہی کسی آسمانی کتاب کے دعویدار ہیں۔ اس لیے یہ لوگ اہل کتاب نہیں کہلاتے۔ ان کا ذبیحہ نہ کھانے اور ان کی عورتوں سے نکاح نہ کرنے کے متعلق کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کا یہ مسلک کہ صابئین اہل کتاب ہیں اس پر محمول ہے کہ آپ کی مراد اس سے صابئین کا پہلا فرقہ ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ صابئین اہل کتاب نہیں ہیں۔ انھوں نے اس حکم میں ان کے دونوں فرقوں

کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ اس مسئلے میں حضرات تابعین سے بھی اختلاف رائے منقول ہے۔ ہیثم کہتے ہیں کہ انھیں مطرف نے خبر دی ہے کہ ہم حکم بن عیینہ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، ایک شخص نے حسن بصری سے صابئین کے بارے میں ان کا قول حکم کے سامنے نقل کیا کہ ان لوگوں کی حیثیت مجوسیوں کی طرح ہے، حسن بصری فرمایا کرتے تھے" کیا یہ بات نہیں ہے کہ میں نے تم لوگوں کو ان کی حیثیت کے بارے میں بتا دیا ہے"۔

عباد بن العوام نے حجاج سے، انھوں نے قاسم بن ابی بزہ اور انھوں نے مجاہد سے نقل کیا ہے کہ صابئین یہود و نصاریٰ کے مابین بین مشرکین کا ایک فرقہ ہے۔ اس کے پاس کوئی آسمانی کتاب نہیں ہے۔ اوزاعی اور مالک بن انس کا بھی یہی قول ہے۔ یزید بن ہارون نے حبیب بن ابی حبیب سے، انھوں نے عمرو بن ہرم سے اور انھوں نے جابر بن زید سے صابئین کے متعلق سوال کیا کہ آیا یہ اہل کتاب ہیں، ان کا طعام اور ان کی عورتیں مسلمانوں کے لیے حلال ہیں؟ تو انھوں نے اس کا جواب اثبات میں دیا۔ رہ گئے مجوس تو وہ آیت کی دلالت کی بنا پر اہل کتاب نہیں ہیں۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے متعلق آپ کا یہ ارشاد منقول ہے کہ "ان کے ساتھ وہی طرز عمل اختیار کرو جو اہل کتاب کے ساتھ اختیار کرتے ہو" اس ارشاد میں یہ دلالت موجود ہے کہ مجوس اہل کتاب نہیں ہیں۔

جزیہ کن سے لیا جائے اور کن سے نہ لیا جائے

اہل علم کا اس امر پر تو اتفاق ہے کہ یہود و نصاریٰ سے جزیہ لے کر انھیں ان کے مذاہب پر برقرار رہنے دینا جائز ہے۔ لیکن ان کے مابین اس امر میں اختلاف رائے ہے کہ کافروں میں سے کن لوگوں سے جزیہ وصول کیا جائے گا۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ مشرکین عرب سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ ان کے سامنے تو دو ہی راستے رکھے جائیں گے یا تو وہ اسلام قبول کر لیں یا پھر تلوار کا سامنا کریں۔ البتہ عرب کے اہل کتاب اور عجم کے تمام کافروں سے جزیہ قبول کیا جائے گا۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ مشرکین عرب کے سوا تمام لوگوں سے جزیہ قبول کیا جائے گا۔ امام مالک کا یہ بھی قول ہے کہ اگر زنجی یعنی حبشی گرفتار ہو کر آئیں تو انھیں اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ ان کی طرح دوسری قوموں کے لیے بھی یہی حکم ہے۔ مجاہد سے مروی ہے کہ اہل کتاب سے جزیہ کے بارے میں جنگ کی جائے اور بت پرستوں سے نماز کے سلسلے میں قتال کیا جائے گا، شاید مجاہد کی اس سے مراد عرب کے بت پرست ہیں۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ عربوں کو قیدی نہیں بنایا جائے گا۔ قبیلہ ہوازن کو قیدی بنایا گیا تھا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں چھوڑ

دیا تھا۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ جزیہ صرف اہل کتاب سے قبول کیا جائے گا خواہ وہ عرب ہوں یا اہل عجم۔

قتل مشرک کی زد میں کون آئیں گے؟

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوْهُمْ) تمام مشرکین کو قتل کر دینے کا مقتضی ہے۔ کچھ حضرات کا یہ قول ہے کہ اس کا عموم صرف بت پرستوں تک محدود ہے اہل کتاب اور مجوس اس میں شامل نہیں ہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے لفظی طور پر مشرکین، اہل کتاب اور مجوس کے درمیان فرق رکھا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِيْنَ هَادُوْا وَالنَّصٰرٰى وَالصَّابِئِيْنَ وَالنَّصَارٰى وَالْمَجُوْسَ وَالَّذِيْنَ اَشْرَكُوْا) بے شک وہ لوگ جو ایمان لائے، اور وہ لوگ جنھوں نے یہودیت اختیار کی، اور نصاریٰ اور مجوس (اور مشرکین) اللہ تعالیٰ نے مشرکین کو ان اصناف پر عطف کیا جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس لفظ کا اطلاق بت پرستوں کے ساتھ مخصوص ہے اگرچہ نصاریٰ مجوس اور صابئین بھی مشرکین میں سے ہیں اس لیے کہ نصاریٰ نے اللہ کی عبادت کے ساتھ مسیح علیہ السلام کی پرستش کو بھی شامل کر لیا۔ مجوس اس لحاظ سے مشرک ہیں کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کا ایک مدمقابل ٹھہرایا ہے اور اس کے ساتھ ایک دوسرے پر غالب آنے کی کشمکش ہمیشہ جاری رہتی ہے۔ صابئین کے دو فرقے ہیں ایک فرقہ بت پرست ہے دوسرا فرقہ اگرچہ بت پرست نہیں ہے لیکن کئی اور وجوہ کی بنا پر مشرک ضرور ہے۔

تاہم لفظ مشرک کا اطلاق صرف بت پرستوں کو شامل ہوتا ہے۔ اس بنا پر قول باری (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ) صرف بت پرستوں کے قتل کو واجب کرتا ہے۔ دوسرے لوگ اس حکم میں داخل نہیں ہیں۔ دوسرے حضرات کا یہ خیال ہے کہ جب نصاریٰ، مجوس اور صابئین کے عقائد میں شرک موجود ہے تو آیت میں وارد مشرکین کا لفظ ان سب کو شامل ہوگا۔ اگر اہل کتاب کی تخصیص کے سلسلے میں آیت کا ورود نہ ہوتا تو مشرکین کے حکم سے ان کی تخصیص نہ ہوتی، اس لیے اہل کتاب کے سوا اس قسم کے جتنے فرقے ہیں ان سب کو آیت زیر بحث کے حکم پر محمول کیا جائے گا خواہ وہ عرب ہوں یا اہل عجم۔

مجوسیوں سے جزیہ لے کر انھیں اپنے عقائد پر برقرار رہنے کی اجازت کے بارے میں اہل علم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں بہت سی روایات منقول ہیں۔ سفیان بن عیینہ نے عمرو سے روایت کی ہے کہ انھوں نے مجالد کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضرت عمرؓ مجوسیوں سے جزیہ نہیں لیتے تھے یہاں تک کہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے ان کے سامنے یہ گواہی دی کہ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ھجر کے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا تھا۔ امام مالکؒ نے جعفر بن محمد سے اور انھوں نے اپنے والد سے یہ بیان کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک دفعہ مجوسیوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ مجھے پتہ نہیں چلتا کہ میں ان کے بارے میں کیا رویہ اختیار کروں، یہ سن کر حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے کہا "میں گواہی دیتا ہوں کہ ان کے متعلق میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (سنوا بھم سنة اھل الکتاب ان کے متعلق وہی طرز عمل اختیار کرو جو تم نے اہل کتاب کے بارے میں اختیار کیا ہے") یحییٰ بن آدم نے المسعودی سے، انھوں نے قتادہ سے اور انھوں نے ابو مجلز سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوسیوں کے سردار منذر کو تحریر فرمایا تھا "جو شخص ہمارے قبلہ کی طرف رخ کرے گا، ہماری طرح نماز پڑھے گا اور ہمارا ذبیحہ کھائے گا وہ مسلمان ہوگا اور اللہ اور اس کے رسول کی ذمہ داری میں ہوگا۔ مجوسیوں میں جو شخص اس بات کو قبول کرے گا اسے امان مل جائے گی اور جو انکار کر دے گا اس پر جزیہ عائد ہوگا۔" قیس بن مسلم نے حسن بن محمد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بحرین کے مجوسیوں کو خط کے ذریعے اسلام کی دعوت دی تھی، پھر ان میں سے جو لوگ مسلمان ہو گئے تھے ان کا اسلام قبول کر لیا گیا تھا اور جنھوں نے انکار کیا تھا ان پر جزیہ عائد کر دیا گیا تھا، ان کا ذبیحہ نہیں کھایا جاتا تھا اور ان کی کسی عورت سے نکاح نہیں کیا جاتا تھا۔

طحاوی نے بکار بن قتیبہ سے روایت کی ہے انھیں عبدالرحمٰن بن عمران نے، انھیں عوف نے، وہ کہتے ہیں کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے عدی بن ارطاۃ کو لکھا کہ حسن بصری سے جا کر پوچھیں کہ ہم سے پہلے جو خلفاء گزرے ہیں انھوں نے مجوسیوں کو ایسی عورتیں بیک وقت نکاح میں رکھنے سے کیوں نہیں روکا جنھیں ان کے سوا کوئی اور قوم بیک وقت نکاح میں نہیں رکھتی۔ عدی نے جا کر حسن بصری سے یہ بات پوچھی تو انھوں نے جواب دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بحرین کے مجوسیوں سے جزیہ قبول کر لیا تھا اور انھیں مجوسیت پر برقرار رہنے دیا تھا۔ اس زمانے میں بحرین پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر کردہ حاکم حضرت علاء بن حضرمیؓ تھے۔

آپ کے بعد حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ نے بھی اپنے اپنے دور میں یہی طریقہ کار اپنائے رکھا۔ معمر نے زہری سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بت پرستوں سے جزیہ پر مصالحت کر لی تھی لیکن عرب کے بت پرست اس حکم میں شامل نہیں تھے۔ زہری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجر کے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے عراق کے دیہی علاقوں میں رہنے والے مجوسیوں سے اور حضرت عثمانؓ نے بربر قبیلے سے تعلق رکھنے والوں سے یہ جزیہ

وصول کیا تھا۔ بربر شمالی افریقہ میں آباد تھے۔
ان روایات میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا تھا۔ ان میں سے بعض روایات کے اندر ہے کہ آپؐ نے مشرکین عرب کے سوا دوسرے بت پرستوں سے بھی جزیہ وصول کیا تھا۔ مجوسیوں سے جزیہ وصول کرنے کے متعلق اہل علم کے درمیان ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔ عراق کے دیہی علاقوں میں آباد مجوسیوں سے حضرت عمرؓ نے جزیہ وصول کیا تھا۔ پوری امت نے یہ روایت نقل کی ہے۔ کچھ لوگ اس کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اس بنا پر جزیہ لیا تھا کہ وہ اہل کتاب کے، اس سلسلے میں وہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جسے سفیان بن عیینہ نے ابوسعید سے انھوں نے نصر بن عاصم سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سب نے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا تھا۔ حضرت علیؓ نے یہ فرمایا تھا: "مجھے ان مجوسیوں کے متعلق سب سے بڑھ کر معلومات ہیں۔ ان کے پاس آسمانی کتاب تھی جسے یہ پڑھا کرتے تھے اور ان کے پاس علم تھا جسے یہ سیکھتے سکھاتے تھے۔ پھر ان کے سینوں سے یہ علم چھین لیا گیا"۔

مجوس اہل کتاب نہیں ہیں

ہم نے گزشتہ اوراق میں کتاب وسنت سے یہ ثابت کردیا ہے کہ مجوس اہل کتاب نہیں ہیں۔
اگر حضرت علیؓ سے منقول درج بالا روایت درست ہے کہ یہ اہل کتاب تھے تو اس سے یہ مراد لی جائے گی کہ ان کے اسلاف اہل کتاب تھے اس لیے کہ مذکورہ روایت میں حضرت علیؓ نے یہ بتایا ہے کہ یہ کتاب ان کے سینوں سے نکال لی گئی تھی۔ اس لیے اب کتاب اللہ یعنی قرآن مجید میں انھیں اہل کتاب نہیں کہا گیا۔ اس پر حسن بن محمد کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جس میں کہا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بحرین کے مجوسیوں کے متعلق یہ فرمایا تھا کہ ان میں سے جو لوگ اسلام قبول نہیں کریں گے ان پر جزیہ عائد کر دیا جائے گا، ان کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا اور ان کی کسی عورت سے نکاح نہیں کیا جائے گا۔ اگر یہ لوگ اہل کتاب ہوتے تو ان کا ذبیحہ بھی حلال ہوتا اور ان کی عورتوں کے ساتھ نکاح بھی جائز ہوتا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کے سلسلے میں ان دونوں باتوں کی اباحت کردی ہے جب مجوسیوں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جزیہ لینا ثابت ہوگیا جب کہ وہ اہل کتاب نہیں تھے تو پھر دوسرے تمام کافروں سے جزیہ لینے کا جواز بھی پیدا ہو جائے گا خواہ وہ اہل کتاب ہوں یا غیر اہل کتاب۔
البتہ عرب کے بت پرست اس حکم سے مستثنیٰ رہیں گے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان

سے اسلام یا تلوار کے سوا کوئی تیسری چیز قبول نہیں کی تھی۔ نیز قول باری ہے (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ) یہ عرب کے بت پرستوں کے بارے میں ہے۔ مشرکین عرب کے سوا دوسرے تمام مشرکین سے جزیہ وصول کرنے کے جواز پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جو علقمہ بن مرثد نے ابو بریدہ سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی سریہ یعنی فوجی مہم روانہ کرتے تو اسے یہ ہدایات دیتے: جب تم اپنے مشرک دشمنوں کے مقابلہ پر کھڑے ہو جاؤ تو انھیں اس بات کی دعوت دو کہ وہ یہ گواہی دے دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے رسول ہیں۔ اگر وہ اسے تسلیم نہ کریں تو انھیں جزیہ دینے کی ترغیب دو" یہ حکم تمام مشرکین کے لیے عام ہے ہم نے اس حکم سے آیت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی بنا پر مشرکین عرب کی تخصیص کی ہے۔

بنو تغلب کے نصاریٰ کا حکم

قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) تا قولِ باری (مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) بنی تغلب کے عیسائیوں کا اہل کتاب سے تعلق ہے اس لیے کہ یہ لوگ بھی اہل کتاب کے مذہب کے پیروکار ہیں اگرچہ ان کے تمام شرعی احکام پر عمل پیرا نہیں ہوتے۔ قول باری ہے (وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ۔ تم میں سے جو بھی ان کے ساتھ دوستی کرے گا وہ ان میں سے ہو جائے گا) اللہ تعالیٰ نے کسی قوم سے دوستی کرنے والے کو اس قوم سے قرار دیا اور اس پر اس قوم کا حکم عائد کر دیا۔

بنو تغلب کے عیسائیوں کے متعلق حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اگر یہ لوگ صرف ولایت یعنی دوستی اور رفاقت کی بنا پر ہی اہل کتاب میں سے شمار کیے جاتے تو اس صورت میں بھی ان کا شمار ان ہی میں سے ہوتا کیونکہ قول باری ہے (وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ) حضرت ابن عباسؓ نے یہ بات اس وقت فرمائی تھی جب حضرت علیؓ نے ان عیسائیوں کے بارے میں یہ تبصرہ کیا تھا کہ عیسائیت سے ان کا تعلق صرف شراب نوشی کی حد تک ہے۔ دوسری طرف جب عدی بن حاتم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہلی مرتبہ آئے تو اس وقت یہ عیسائی تھے۔ آپؐ نے انھیں اسلام کی دعوت دیتے ہوئے کلمۂ توحید قبول کر لینے کے لیے کہا۔ انھوں نے جواب دیا کہ ہمارا بھی ایک مذہب ہے جس کے ہم پیروکار ہیں، ان کا اشارہ عیسائیت کی طرف تھا۔ اس پر آپ نے فرمایا۔ اس بارے میں مجھے تم سے زیادہ معلومات ہیں، کیا تمھارا تعلق رکوسی فرقے سے نہیں ہے؟ کیا تم مالِ غنیمت میں سے چوتھائی وصول نہیں کرتے تھے؟" عدی بن حاتم نے دونوں سوالات کا جواب اثبات میں دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا۔ چوتھائی لینا تو تمھارے مذہب میں حلال نہیں تھا۔ آپؐ نے عدی بن حاتم کو عیسائیوں کے ایک فرقے کی طرف منسوب کرتے ہوئے یہ بتا دیا کہ چوتھائی وصول کرنے کی بنا پر وہ عیسائیت پر پوری طرح عمل پیرا نہیں رہے۔ اس لیے کہ چوتھائی مالِ غنیمت سے وصول کیا جاتا

تھا اور عیسائیت میں مال غنیمت حرام تھا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ بنی تغلب نے جب عیسائیت اختیار کر لی تھی تو اس سے یہ امر واجب ہوگیا کہ ان کا حکم بھی وہی ہو جو نصاریٰ کا ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ انھیں اہل کتاب شمار کیا جائے اور جب یہ اہل کتاب شمار کیے جائیں گے تو ان پر جزیہ واجب ہوگا۔ جزیہ اور جزا دونوں ہم معنی الفاظ ہیں۔ کفر پر قائم رہنے کی سزا کے طور پر ان سے مال وصول کرنا جزیہ کہلاتا ہے۔

آیت میں اللہ تعالیٰ نے جزیہ کی مقدار بیان نہیں کی۔ اس لیے جزیہ کے طور پر جو مقدار بھی وصول کی جائے گی اس پر اس اسم کا اطلاق ہوجائے گا۔ ائمۂ سلف سے تواتر کے ساتھ روایات منقول ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان زکوٰۃ کے طور پر جو مقدار ادا کرتے تھے ان حضرات نے جزیہ کے طور پر اس سے دوگنی مقدار ان سے وصول کی تھی۔ اہل عراق کا یہی مسلک ہے امام ابوحنیفہ، آپ کے رفقاء، سفیان ثوری اور امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک نے کہا ہے کہ اگر کوئی مسلمان اپنا عیسائی غلام آزاد کردے تو اس غلام پر جزیہ عائد نہیں ہوگا۔ اگر اس پر جزیہ عائد کر دیا گیا تو پھر آزادی اسے مہنگی پڑے گی اور اس کے لیے ضرر رساں ہوگی۔ اور اسے اس سے کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا۔ بنی تغلب کے عیسائیوں کے متعلق امام مالک کا کوئی قول محفوظ نہیں ہے۔

یحییٰ بن آدم نے روایت بیان کی، انھیں عبدالسلام نے ابواسحاق الشیبانی سے، انھوں نے سفاح سے انھوں نے داؤد بن کردوس سے اور انھوں نے عمارہ بن النعمان سے، انھوں نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ امیرالمومنین! آپ کو بنی تغلب کی قوت و طاقت کا علم ہے، یہ لوگ ہمارے دشمن کے بالمقابل رہتے ہیں (اشارہ رومیوں کی طرف تھا) اگر ان لوگوں نے آپ کے خلاف دشمنوں کی مدد کی تو ان کا دباؤ بڑھ جائے گا۔ اگر آپ انھیں کچھ دے دلا کر ان سے صلح کر لینا مناسب سمجھیں تو ایسا کرلیں۔" چنانچہ حضرت عمرؓ نے اس شرط پر ان سے مصالحت کرلی تھی کہ وہ اپنی اولاد کو عیسائیت کا بپتسمہ نہیں لگائیں گے۔ یعنی انھیں عیسائی نہیں بنائیں گے نیز زکوٰۃ کی دوگنی مقدار ادا کریں گے۔ عمارہ کہا کرتے تھے کہ انھوں نے اپنی اولاد کو عیسائی بنایا اس لیے ان کے ساتھ طے شدہ معاہدہ ختم ہوگیا۔ یہ روایت اہل کوفہ کے نزدیک حد استفاضہ کو پہنچ چکی ہے۔ اس کی روایت بھی موجود ہے اور اس پر عمل بھی بکثرت منقول ہے۔

اس کی مثال ایسی ہے جس طرح حضرت عمرؓ کے حکم سے عراق کے دیہی علاقوں میں رہنے والی غیرمسلم آبادی کے تین طبقوں سے جزیہ وصول کیا جاتا تھا اور زمین پر خراج عائد کر دیا گیا تھا یا اسی طرح کے

دوسرے سمجھوتے جو حضرت عمرؓ نے پوری امت کی طرف سے کیے تھے اور امت میں ان سمجھوتوں کے نفاذ اور ان کے جواز کے بارے میں کبھی کوئی اختلاف رائے نہیں ہوا۔ حضرت علیؓ سے بنی تغلب کے عیسائیوں کے بارے میں ان کا یہ قول مروی ہے کہ اگر میں زندہ رہا تو بنی تغلب کے تمام لڑنے والے مردوں کو قتل کر دوں گا اور ان کی عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لوں گا۔ اس لیے کہ میں نے اس معاہدے کی تحریر لکھی تھی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے درمیان طے پایا تھا جس میں درج تھا کہ یہ لوگ اپنی اولاد کو عیسائی نہیں بنائیں گے" (لیکن انھوں نے اس کی خلاف ورزی کی ہے) حضرت عمرؓ نے بنی تغلب کے عیسائیوں کے ساتھ جو طے کیا تھا صحابہ کرام کی طرف سے اس کی کوئی مخالفت نہیں ہوئی۔ اس طرح اس پر صحابہ کرام کے اجماع کا انعقاد ہو گیا اور اس پر ان کا اتفاق رائے ثابت ہو گیا۔

مسلمانوں کی جانیں برابر ہیں

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے جس کی روایت عمرو بن شعیب نے اپنے والد اور انھوں نے ان کے دادا حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے کی (المسلمون تتکافأ دماءھم و یسعی بذمتھم ادناھم و یعقد علیھم اقصاھم) مسلمانوں کے خون یعنی ان کی جانیں یکساں درجے کی ہیں، ان کا سب سے ادنیٰ فرد بھی ان کی اس ذمہ داری کو نبھانے کی سعی کرتا ہے جسے یہ اپنے اوپر عائد کر لیتے ہیں اور یہ ان کی طرف سے ان کے حق میں یا ان پر عائد ہونے والے معاملات طے کرتا ہے) اس ارشاد کا مفہوم ــ واللہ اعلم ــ یہ ہے کہ امت کی طرف سے ان کے عادل الممان پر عائد ہونے والے معاملات طے کر سکتے ہیں۔ ان کے لیے ایسا کرنا جائز ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب سے جزیہ وصول کرنے کا حکم دیا تھا اس لیے ان سے زکوٰۃ وصول کرنا اور جزیہ معاف کر دینا ہمارے لیے جائز نہیں ہو گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا جزیہ کی کوئی متعین مقدار نہیں ہے جیسا کہ لفظ جزیہ میں ظاہراً اس مفہوم کا کوئی اقتضا نہیں ہے۔ یہ تو درحقیقت کفر پر ڈٹے رہنے کی سزا اور بدلہ ہے۔ سزا اور بدلے کا کسی خاص مقدار کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا۔ نہ ہی یہ کسی ایک قسم کے مال کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ بنی تغلب سے حاصل کیے جانے والے مال ہمارے نزدیک زکوٰۃ کا مال نہیں تھا بلکہ اس کی حیثیت فیٔ کی تھی اور اسے فیٔ کے مصارف میں خرچ کیا جاتا تھا اس لیے کہ بنی تغلب کے لیے زکوٰۃ کی کوئی معنویت نہیں تھی، زکوٰۃ تو تقرب الٰہی کی خاطر اور عبادت کے طور پر ادا کی جاتی ہے جبکہ بنی تغلب کے لیے یہ باتیں بے معنی تھیں۔ بنی تغلب نے یہ کہا تھا کہ زکوٰۃ کی دگنی مقدار ادا کریں گے لیکن جزیہ ادا کرنا قبول نہیں کریں گے۔ حضرت عمرؓ نے اس کے جواب میں فرمایا تھا تمھارا ادا کیا ہوا مال ہمارے نزدیک جزیہ ہو گا، تم

چاہے اسے جس نام سے بھی پکارو۔ حضرت عمرؓ نے انھیں بتا دیا کہ اس مال کی حیثیت جزیہ کی ہوگی اگرچہ اسے ان کے مویشیوں اور فصلوں کے حساب سے لیا جائے گا۔

عورتوں پر جزیہ

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جزیہ ہونے کی صورت میں بنی تغلب کی عورتوں سے وصول نہ کیا جاتا کیونکہ عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ عورتوں سے بھی صلح کی بنا پر جزیہ لینا جائز ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے یمن کے بعض علاقوں میں متعین اپنے ایک عامل کو حکم دیا تھا کہ وہ ہر بالغ مرد اور بالغ عورت سے ایک ایک دینار یا اس کے مساوی معافری کپڑا (کپڑے کی ایک قسم جو قبیلہ معافر کی طرف منسوب تھی)، وصول کریں۔

غلاموں سے جزیہ

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ بنی تغلب کے موالی سے، جب وہ غیر مسلم ہوں، جزیہ وصول کیا جائے گا اور ان پر نیز ان کے اموال سے زکوٰۃ کی دوگنی مقدار رقم وصول نہیں کی جائے گی اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے بنی تغلب سے مال کی اس مقدار پر صلح کی تھی اور صلح میں ان کے موالی کا ذکر نہیں تھا اس لیے موالی پر وہی حکم نافذ ہوگا جو تمام ذمیوں کے لیے ہے یعنی ان کے متعین طبقات سے فی کس کے حساب سے جزیہ وصول کیا جائے گا۔ نیز یہ ضروری نہیں کہ بنی تغلب کے موالی یعنی آزاد کردہ غلاموں کا وہی حکم ہو جو انھیں آزاد کرنے والے آقاؤں کا ہے، ایسا ہونا ضروری نہیں۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ جب کوئی مسلمان اپنا عیسائی غلام آزاد کر دے تو یہ آزاد شدہ غلام سقوطِ جزیہ کے لحاظ سے اپنے آقا کے حکم میں نہیں ہوگا یعنی اس پر جزیہ عائد ہو جائے گا جب کہ اس کے آقا پر کوئی جزیہ نہیں ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ (موالی القوم من انفسھم) کسی قوم کے آزاد کردہ غلام اس قوم میں سے ہوتے ہیں) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہے کہ انتساب کے لحاظ سے وہ ان کی طرح ہوتے ہیں۔ مثلاً بنی ہاشم کا آزاد کردہ غلام اپنے آپ کو ہاشمی کہلائے گا اور بنی تمیم کا آزاد کردہ غلام تمیمی کہلائے گا۔ آزاد ہونے والا غلام مدد کرنے اور جرمانہ وغیرہ ادا کرنے میں وہ اپنے آقا کی طرح ہوتا ہے، وہ اپنے آقا پر عائد ہونے والی دیت اور جرمانہ میں اپنا حصہ اس طرح ڈالے گا جس طرح اس شخص کے خون کے رشتہ دار ڈالیں گے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد

کا اصل مفہوم یہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ اس ارشاد میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ ایجاب جزیہ یا درسقوط جزیہ کے لحاظ سے آزاد ہونے والے غلاموں یعنی موالی کا وہی حکم ہو گا جو ان کے آقاؤں کا ہے۔

بنی تغلب کے سلسلے میں یہ کہا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان پر یہ شرط عائد کی تھی کہ وہ اپنی اولاد کو عیسائیت کا بپتسمہ نہیں لگائیں گے، بعض روایات میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے یہ شرط عائد کی تھی کہ ان کی اولاد اگر اسلام لانا چاہے تو وہ اسے عیسائیت کا بپتسمہ نہیں لگائیں گے، گویا حضرت عمرؓ نے صرف ان سے یہ شرط طے کی تھی کہ ان کی اولاد اگر مسلمان ہونا چاہے گی تو وہ اپنی اولاد کو ایسا کرنے سے نہیں روکیں گے۔ ہمیں مکرم بن احمد بن مکرم نے روایت بیان کی، احمد احمد بن عطیہ الکوفی نے، انھوں نے کہا کہ میں نے ابو عبید کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ ہم محمد بن الحسن کے ساتھ مجلس میں بیٹھے ہوئے تھے کہ اتنے میں خلیفہ ہارون الرشید کی آمد آمد ہوئی۔ لوگ تعظیماً اٹھ کھڑے ہوئے لیکن امام محمد اپنی جگہ بیٹھے رہے، کھڑے نہ ہوئے۔ حسن بن زیاد امام محمد کے خلاف دل میں کچھ کدورت رکھتے تھے وہ اٹھ کر ہارون کے پاس اندر چلے گئے۔ ہارون کے کچھ درباری بھی ان کے ساتھ اندر چلے گئے۔ ہارون نے انھیں تھوڑا سا وقت دیا اور پھر امام محمد کو اندر بلایا گیا چنانچہ وہ اٹھے اور اندر چلے گئے، امام محمد کے رفقاء ان کے بارے میں کچھ پریشان ہو گئے۔ تاہم تھوڑی دیر کے بعد وہ بھی باہر آ گئے، اس وقت ان کے چہرے پر بشاشت تھی اور طبیعت میں خوشی کی کیفیت تھی۔ امام محمد نے بتایا کہ خلیفہ نے مجھ سے پوچھا تھا کہ آپ میرے لیے لوگوں کے ساتھ کیوں کھڑے نہیں ہوئے! میں نے جواب میں اس سے کہا: "مجھے یہ بات اچھی نہیں لگی کہ میں اس فعل کی بنا پر اس گروہ سے نکل جاؤں جس میں آپ نے مجھے جگہ دی ہے۔ آپ نے مجھے اہل علم سمجھا ہے اس لیے میں نے یہ ناپسند کیا کہ اہل علم کے گروہ سے نکل کر خدمت گاروں کے گروہ میں شامل ہو جاؤں جو اہل علم کے گروہ سے خارج ہے۔

اپنے لیے تعظیماً لوگوں کو کھڑا دیکھ کر خوش ہونا ممنوع ہے

آپ کے ابن عم یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من احب ان یمثل لہ الرجال قیاماً فلیتبوأ مقعدہ من النار، جو شخص یہ چاہتا ہے کہ لوگ اس کے لیے تعظیماً کھڑے ہو کر اپنے میلان کا اظہار کریں تو اسے اپنا ٹھکانا جہنم کی آگ میں بنا لینا چاہیے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے علماء کا طبقہ مراد لیا ہے۔ اس لیے کہ جو شخص حق خدمت ادا کرنے کے لیے اور بادشاہ کے اعزاز میں کھڑا ہو جاتا ہے وہ صرف اپنے مخالف پر رعب ڈال سکتا ہے لیکن جو شخص اس سنت کی پیروی میں جو میں نے

آپ لوگوں سے یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھی ہے اپنی جگہ بیٹھا رہتا ہے اور تعظیماً کھڑا نہیں ہوتا وہی درحقیقت آپ لوگوں کے لیے باعثِ زینت و فخر ہے" ہارون میری باتیں سن کر کہنے لگا: آپ ٹھیک کہتے ہیں" پھر وہ میرے ساتھ اس امر کے متعلق مشورہ کرنے لگا کہ حضرت عمرؓ نے بنی تغلب کے ساتھ اس شرط پر مصالحت کی تھی کہ وہ اپنی اولاد کو عیسائی نہیں بنائیں گے، انھوں نے تو انھیں عیسائی بنا لیا ہے اور اس بناء پر اب ان کا خون حلال ہوگیا ہے یعنی ان کے ساتھ طے شدہ معاہدہ ختم ہوگیا اور اب انھیں قتل کیا جاسکتا ہے۔ اس بارے میں آپ کا کیا خیال ہے؟ امام محمد کہتے ہیں کہ میں نے ہارون سے کہا کہ حضرت عمرؓ نے انھیں یہ حکم دیا تھا اور حضرت عمرؓ کے بعد انھوں نے اپنی اولاد کو عیسائی بنا لیا تھا، لیکن حضرت عثمانؓ اور آپ کے ابنِ عم یعنی حضرت علیؓ نے اپنے اپنے دور میں بنی تغلب کی اس خلاف ورزی کو برداشت کیا۔ آپ کے چچا زاد یعنی حضرت علیؓ کا علم دین میں جو مرتبہ تھا وہ آپ کی نظروں سے پوشیدہ نہیں ہے، پھر بعد میں اسی طریقے پر عمل ہوتا رہا۔ حضرت علیؓ کے بعد خلفاء نے یہی طریقہ کار اختیار کیا تھا اور اگر آپ بھی یہی طرزِ عمل اپنائیں تو آپ پر کوئی الزام عائد نہیں ہوگا۔ میں نے آپ کے سامنے اس سلسلے میں صحیح صورتِ حال رکھ دی ہے تاہم آپ کی جو رائے ہوگی وہ بہتر ہوگی"۔

یہ سن کر ہارون نے کہا: "نہیں ایسی بات نہیں، ہم ان شاء اللہ اس معاملے میں وہی طریق کار اختیار کریں گے جو ان خلفاء نے اختیار کیا تھا۔ ہم نے آپ سے اس معاملے میں مشورہ اس لیے کیا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو مشورہ لینے کا حکم دیا تھا تاکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اخلاق کے جس بلند مرتبے پر فائز کیا تھا اس کی تکمیل ہوجائے۔ اس لیے آپ معاملات کے اندر صحابہ کرام سے مشورے لیتے تھے اور آپؐ کے پاس اللہ کی طرف سے حضرت جبریلؑ بھی توفیق ایزدی لے کر آتے تھے" پھر کہنے لگے "آپ اس کے لیے ضرور دعا کریں جسے اللہ نے آپ سب کے معاملات کا والی بنایا ہے، یعنی میرے لیے دعا کریں اور اپنے رفقاء کو بھی دعا کرنے کے لیے کہیں"۔ پھر کہنے لگے "میں آپ کو تحفے کے طور پر کچھ دینے کا حکم دیا ہے۔ آپ اسے اپنے رفقاء میں تقسیم کر دیں"۔ چنانچہ ہارون نے بہت سا مال امام محمد کو بھیج دیا جسے انھوں نے لوگوں میں تقسیم کر دیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام محمد نے بنی تغلب کے متعلق جو کچھ ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ خلفاء نے انھیں ان کے حال پر چھوڑ دیا تھا باوجودیکہ وہ اپنی اولاد کو نصرانیت کا بپتسمہ لگانے سے باز نہیں آتے تھے، یہ انھیں ان کی پرانی حالت پر برقرار رکھنے کے سلسلے میں دلیل قاطع ہے نیز یہ کہ ان کی حیثیت دوسرے تمام عیسائیوں جیسی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ حضرت عمرؓ نے ان کے ساتھ اس شرط پر مصالحت کی تھی کہ وہ اپنی اولاد کو عیسائیت کا بپتسمہ نہیں لگائیں گے تو اسے دو باتوں میں سے ایک پر محمول کیا جائے گا۔ یا تو اس سے حضرت عمرؓ کی یہ مراد تھی کہ اگر ان کی اولاد اسلام میں داخل ہونا چاہے گی تو وہ انھیں کفر پر مجبور نہیں کریں گے یا اس سے مراد

یہ تھی کہ وہ انھیں بچپن ہی سے کفر کی تربیت نہیں دیں گے۔ اگر پہلی بات مراد ہو تو اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ انھوں نے اپنی اولاد کو جوان کے تابع تھی اسلام لانے سے روکا تھا اور انھیں کفر پر قائم رہنے پر مجبور کیا تھا جس کی بنا پر وہ نقض عہد کے مرتکب قرار پاتے اور ذمی ہونے کا جوا اپنی گردنوں سے اتار دیتے۔

اگر دوسری بات مراد ہو تو حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ نے اپنے اپنے دور میں ان کے اس طرز عمل پر کوئی اعتراض نہیں کیا اور نہ ہی اس بنا پر انھیں قتل کر دینے کا حکم دیا۔ امام مالک کا یہ قول کہ اگر کوئی مسلمان اپنے عیسائی غلام کو آزاد کر دے گا تو اس غلام پر کوئی جزیہ عائد نہیں ہوگا۔ اس سے کسی دلالت کے بغیر ظاہر آیت کو ترک کر دینا لازم آتا ہے اس لیے کہ جس غیر مسلم غلام کو کسی مسلمان نے آزاد کر دیا ہو اس کے اور دوسرے کافروں کے درمیان جنھیں سرے سے آزاد نہیں کیا گیا بلکہ انھیں ان کے کفر پر برقرار رکھ کر جزیہ عائد کر دیا گیا، کوئی فرق نہیں ہوتا۔ امام مالکؒ نے یہ فرمایا ہے کہ اگر ایسے آزاد شدہ غلام پر جزیہ عائد کر دیا جائے گا تو اس کی آزادی اسے مہنگی پڑے گی اور اس آزادی کا اسے کوئی فائدہ نہیں ہوگا، حالانکہ بات یہ نہیں ہے اس لیے کہ غلامی کے زمانے میں اس پر جزیہ اس لیے عائد نہیں ہوا تھا کہ اس کے سارے مال کا اصل مالک اس کا مسلمان آقا تھا جس سے جزیہ لینا جائز نہیں ہوتا۔

جزیہ تو صرف کافروں کے مال سے لیا جاتا ہے تاکہ کفر پر اڑے رہنے کی انھیں سزا ملتی رہے۔ جبکہ غلام کا اپنا کوئی مال نہیں ہوتا جس سے جزیہ وصول کیا جا سکے، لیکن جب غلام آزاد ہو کر اپنے مال کا مالک بن جاتا ہے تو اس پر جزیہ واجب ہو جاتا ہے۔ اگر ہم اس سے جزیہ وصول کرتے ہیں تو اس کی وجہ سے آزادی کی بنا پر حاصل ہونے والے فوائد اس سے سلب نہیں ہوتے، اسے اپنی ذات اور اپنے مال میں تصرف کرنے کا حق ہوتا ہے۔ نیز اس پر اس کے آقا کی ملکیت ہمیشہ کے لیے ختم ہو جاتی ہے اور آقا اس پر اپنا کوئی حکم نہیں چلا سکتا۔ اسی طرح اسے یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ اپنا سارا مال کسی کی ملکیت میں دے دے وغیرہ وغیرہ۔ جزیہ لینے کی بنا پر اس کے یہ تمام حقوق اور آزادی کے یہ فوائد و منافع اس سے چھن نہیں جاتے، جزیہ تو اس کے مال کا محض ایک معمولی حصہ ہوتا ہے جسے دے کر وہ اپنی جان کو محفوظ کر لیتا ہے۔ آزادی کے نتیجے میں حاصل ہونے والے منافع بہرحال اسے حاصل رہتے ہیں۔

کن لوگوں سے جزیہ وصول کیا جانا چاہیے

قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَلَا بِالْیَوْمِ الْآخِرِ وَلَا یُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ) تا قول باری (حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَۃَ عَنْ یَّدٍ وَّھُمْ صَاغِرُوْنَ) آیت کے مضمون اور اس کے انداز بیان سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ اہل کتاب میں سے جزیہ ان لوگوں سے وصول کیا جائے گا جو جنگ کرنے کی اہلیت رکھتے ہوں گے یعنی اہل قتال ہوں گے۔ اس لیے کہ خطاب الٰہی کا ایسے لوگوں کے ساتھ قتال کے حکم پر مشتمل ہونا محال ہے جو قتال کی اہلیت ہی نہ رکھتے ہوں کیونکہ قتال کا فعل ہمیشہ دو شخصوں کے درمیان سر انجام پاتا ہے اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کا مقاتل قرار پاتا ہے یعنی دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف برسرپیکار ہوتا ہے۔

جزیہ کی وصولی اہل قتال و اہل حرفہ سے ہوگی

جب یہ بات اس طرح ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ جزیہ ان لوگوں سے لیا جائے گا جو قتال کی اہلیت رکھتے ہوں گے اور ان اہل حرفہ سے جن کے لیے اس کی ادائیگی ممکن ہوگی۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر ایک شخص جنگ کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا تو اس پر جزیہ عائد نہیں ہوگا، ان کا قول ہے کہ اگر ایک شخص نابینا یا مفلوج یا انتہائی بوڑھا یا ہاتھ پاؤں سے معذور ہوگا تو مالدار ہونے کے باوجود اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ مشہور روایت کے مطابق ہمارے تمام اصحاب کا یہی قول ہے۔ امام ابو یوسف سے ایک روایت ہے کہ اگر نابینا شخص یا ہاتھ پاؤں سے معذور انسان یا انتہائی بوڑھا آدمی مالدار ہوگا تو اس سے جزیہ وصول کیا جائے گا۔ امام ابو یوسف سے امام ابو حنیفہ کے قول کی مطابقت میں بھی روایت منقول ہے۔

ابن رستم نے اپنے "نوادر" میں امام محمد سے اپنا سوال اور ان کا جواب نقل کیا ہے۔ میں نے ان سے سوال کیا: آپ کا کیا خیال ہے کہ بنی تغلب کے نصاریٰ اور دوسرے اہل کتاب اگر اہل حرفہ نہ ہوں اور ان کے پاس مال وغیرہ بھی

نہ ہو اور انھیں مالی وغیرہ حاصل کرنے کی قدرت بھی نہ ہو تو آیا ایسے لوگوں پر جزیہ عائد ہوگا؟ امام محمد نے جواب میں فرمایا: "ایسے لوگوں پر کوئی چیز عائد نہیں کی جائے گی" امام محمد کا قول ہے کہ جزیہ صرف ان لوگوں پر عائد کیا جائے گا جو مالدار ہوں گے اور کام کاج کرتے ہوں گے۔ آپ کا یہ بھی قول ہے کہ اگر ایک عیسائی کمائی تو کرتا ہے لیکن اپنے اہل وعیال کے اخراجات کے بعد اس کے پاس کچھ نہیں بچتا تو اس سے کوئی جزیہ وصول نہیں کیا جائے گا۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ گرجوں میں رہنے والے لوگوں نیز سیاحوں سے کوئی جزیہ نہیں لیا جائے گا بشرطیکہ وہ لوگوں سے الگ تھلگ رہتے ہوں اور ان کے ساتھ اختلاط نہ کرتے ہوں، اور ایسے لوگ دوسرے لوگوں کے ساتھ گھل مل جاتے ہوں تو ان پر جزیہ عائد کر دیا جائے گا۔ عورتوں اور بچوں پر کوئی جزیہ عائد نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ وہ جنگ کرنے کی اہلیت نہیں رکھتے ہیں۔

ایوب اور دوسرے راویوں نے نافع سے اور انھوں نے اسلم سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے افواج کے سپہ سالاروں کو تحریری طور پر حکم دیا تھا کہ وہ صرف ان لوگوں کے خلاف ہتھیار استعمال کریں گے جو ان کے مقابلہ پر آئیں گے، عورتوں اور بچوں کو قتل نہیں کریں گے اور صرف ان لوگوں کو قتل کریں گے جن کے موئے زیرِ ناف پر استرے پھرے ہوں گے یعنی وہ بالغ ہوں گے۔

جزیہ بالغوں سے

اسی طرح آپ نے لشکروں کے سرداروں کو تحریری حکم نامہ بھیجا تھا کہ وہ مفتوحہ علاقوں میں لوگوں پر جزیہ عائد کریں گے، عورتوں اور بچوں پر اسے عائد نہیں کریں گے صرف ان لوگوں پر عائد کریں گے جن کے موئے زیر ناف پر استرے پھرے ہوں گے۔ عاصم نے ابو وائل سے، انھوں نے مسروق سے اور انھوں نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کی طرف بھیجا تھا اور یہ حکم دیا تھا کہ میں ہر بالغ مرد اور بالغ عورت سے ایک ایک دینار یا اس کے مساوی قیمت کا معافر کا بنایا ہوا کپڑا وصول کروں۔

جزیہ کی مقدار

جزیہ کی مقدار کیا ہو؟ ارشاد باری (حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ) میں ظاہر آیت کے لحاظ سے اس کی مقدار پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے فقہاء کے مابین جزیہ کی مقدار کے بارے میں اختلاف رائے پیدا ہو گیا ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جزیہ ادا کرنے والوں میں جو شخص مالدار ہوگا اس سے اڑتالیس

درہم وصول کیے جائیں گے، متوسط الحال شخص سے چوبیس درہم اور تنگدست مگر کام کاج کرنے والے سے بارہ درہم وصول کیے جائیں گے۔ حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ جن لوگوں کے پاس سونا ہوگا ان سے چار دینار اور جن کے پاس چاندی ہوگی ان سے چالیس درہم وصول کیے جائیں گے، مالدار اور فقیر میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں کیا جائے گا۔ اس مقدار میں نہ کمی کی جائے گی اور نہ اضافہ۔ امام شافعی کا قول ہے کہ خواہ مالدار ہو یا فقیر ہر شخص پر ایک دینار عائد ہوگا۔

ابو اسحٰق نے حارثہ بن مضرب سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے عثمانؓ بن حنیف کو عراق روانہ کیا تھا، انھوں نے دیہی علاقوں میں رہنے والوں پر خراج کے طور پر اڑتالیس، چوبیس اور بارہ درہم فی کس کے حساب سے ٹیکس عائد کیا تھا۔ اعمش نے ابراہیم بن مہاجر سے، انھوں نے عمرو بن میمون سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت حذیفہ بن الیمانؓ کو دریائے دجلہ کی دوسری جانب کے علاقوں اور حضرت عثمانؓ بن حنیف کو دریا کی اس جانب کے علاقوں کا مال افسر بنا کر بھیجا تھا دونوں حضرات کا کہنا ہے کہ ہم نے ہر مرد پر ماہانہ چار درہم جزیہ عائد کیا تھا۔ ان سے پوچھا گیا کہ آیا لوگوں کو یہ رقم ادا کرنے کی استطاعت تھی تو انھوں نے جواب میں فرمایا کہ یہ لوگ زمیندار تھے اور فصلیں کاشت کرتے تھے۔ عمرو بن میمون نے سالانہ اڑتالیس درہموں کا ذکر کیا لیکن لوگوں کے طبقات میں کوئی فرق بیان نہیں کیا۔ جبکہ حارثہ بن مضرب نے تین طبقات کی تفصیل بیان کی۔ اس لیے ضروری ہے کہ عمرو بن میمون کی روایت کو اس پر محمول کیا جائے کہ ان کی اس سے مراد یہ ہے زیادہ سے زیادہ جزیہ جو عائد کیا جاتا تھا وہ ان لوگوں پر عائد کیا جاتا تھا جن کا تعلق سب سے اونچے طبقے سے ہوتا تھا، متوسط اور سب سے نچلا طبقہ اس میں شامل نہیں ہوتا تھا۔ امام مالکؒ نے نافع سے اور انھوں نے اسلم سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے سونا رکھنے والوں پر چار دینار اور چاندی رکھنے والوں پر چالیس درہم کا جزیہ عائد کیا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کی خوراک اور تین دنوں تک ضیافت بھی ان کے ذمے تھی۔

یہ روایت عمرو بن میمون کی روایت کے ہم معنی ہے اس لیے کہ مسلمانوں کی خوراک اور تین دن تک کی ضیافت اور اس کے ساتھ چالیس درہم نقد کل ملا کر اڑتالیس درہم کے مساوی ہو جاتی ہے۔ اس بنا پر وہ روایت جس میں طبقات کی تفصیل موجود ہے اس پر عمل اس روایت کی بہ نسبت اولیٰ ہوگا جس میں یہ تفصیل نہیں ہے اس لیے کہ پہلی روایت میں اضافہ ہے نیز ہر طبقے کا حکم بیان کر دیا گیا ہے نیز یہ کہ جو لوگ طبقات کے لحاظ سے جزیہ کی رقمیں عائد کرنے کے قائل ہیں وہ اڑتالیس درہم والی روایت پر بھی عمل پیرا ہیں۔ لیکن جو لوگ طبقات کے قائل نہیں اور یکساں طور پر اڑتالیس درہم کی مقدار کے قائل ہیں وہ اس روایت

کے نادک قرار پائیں گے جس میں مختلف طبقات کا ذکر کر کے ہر طبقے کے ساتھ ایک خاص رقم کی تخصیص کر دی گئی ہے۔

جو لوگ مالدار اور فقیر سب پر ایک دینار فی کس کے حساب سے جزیہ عائد کرنے کے قائل ہیں انھوں نے حضرت معاذ بن جبلؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب انھیں یمن کی طرف روانہ کیا تھا تو انھیں یہ حکم دیا تھا کہ ہر بالغ مرد اور ہر بالغ عورت سے ایک ایک دینار یا اس کے مساوی معافری کپڑا وصول کریں۔ ہمارے نزدیک یہ حکم اس صورت پر محمول ہے جب صلح کے طور پر اس قسم کا تعین کیا گیا ہو یا یہ صورت ہو سکتی ہے کہ ان میں سے جو فقراء تھے ان پر جزیہ کی یہ رقم عائد کی گئی تھی۔ ہمارے نزدیک یہ دونوں صورتیں جائز ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت معاذؓ سے منقول بعض روایات میں اس کا ذکر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں حکم دیا تھا کہ وہ ہر بالغ مرد اور بالغ عورت سے ایک ایک دینار جزیہ کے طور پر وصول کریں جب کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عورتوں سے صرف اسی صورت میں جزیہ وصول کیا جائے گا جب صلح کے اندر اس کی شرط رکھی گئی ہو۔

ابو عبید نے جریر سے، انھوں نے منصور سے اور انھوں نے حکم سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو جبکہ وہ یمن میں تھے تحریری حکم بھیجا تھا کہ ہر بالغ مرد اور بالغ عورت پر ایک ایک دینار یا اس کے مساوی معافری کپڑا بطور جزیہ عائد کر دیا جائے۔ ابو عبید کہتے ہیں کہ ہمیں عثمان بن صالح نے عبداللہ بن لہیعہ سے اور انھوں نے ابوالاسود سے، انھوں نے عروہؓ بن الزبیرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل یمن کو تحریر فرمایا تھا کہ جو شخص یہودیت یا نصرانیت پر قائم رہے گا اور اسے چھوڑنے پر تیار نہیں ہوگا اس پر جزیہ عائد ہو جائے گا۔ ہر بالغ مرد اور بالغ عورت پر خواہ وہ غلام ہو یا لونڈی یا آزاد ایک ایک دینار یا اس کی قیمت کے مساوی معافری کپڑا ادا کرنا لازم ہے۔

جزیہ تین طبقوں پر ہے

جزیہ تین طبقوں پر عائد ہوتا ہے اس پر یہ امر دلالت کرتا ہے کہ اراضی پر لگان یا خراج زمین کی طاقت اور اس کی پیداوار کے لحاظ سے عائد کیا جاتا ہے۔ اس لیے زمین کی پیداواری صلاحیت کے اختلاف سے خراج کی مقدار بھی مختلف ہو جاتی ہے۔ بعض پر ایک قفیز غلہ مع ایک درہم، بعض پر پانچ درہم اور بعض پر دس درہم کی مقدار عائد کر دی جاتی ہے۔ اس لیے فی کس عائد ہونے والا ٹیکس یعنی جزیہ جو درحقیقت خراج کی ایک صورت ہے، اس میں بھی اختلاف احوال کا لحاظ کرنا ضروری ہے۔ اور جزیہ ادا کرنے والے کی

اہلیت اور اس کی طاقت کے لحاظ سے ان کی مقدار میں فرق ہونا چاہیے۔

جزیہ لبساط کے مطابق

اس پر حضرت عمرؓ کی ہدایات دلالت کرتی ہیں جو آپ نے حضرت حذیفہ بن الیمانؓ اور حضرت عثمانؓ بن حنیف کو دی تھیں۔ آپ نے فرمایا تھا کہ شاید تم لوگ زمینداروں پر ٹیکس کا اتنا بوجھ ڈال دو جسے وہ برداشت نہ کر سکیں، اس پر دونوں نے کہا تھا کہ ہم ان کے لیے ایک فصل چھوڑ دیں گے، یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ طاقت اور وسعت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور یہ چیز تنگدستی اور مالداری کی دونوں حالتوں کے اعتبار کو واجب کر دیتی ہے۔

یحیٰی بن آدم نے ذکر کیا ہے کہ جزیہ کی مقدار کسی توقیت اور وقت کی تعیین کے بغیر اتنی ہوگی جتنی کہ جزیہ ادا کرنے والا ادا کر سکتا ہو۔ لیکن یحیٰی کی یہ بات اجماع کے خلاف ہے۔ حسن بن صالح سے منقول ہے کہ حضرت عمرؓ نے جزیہ کی جو مقدار مقرر کی تھی اس میں اضافہ تو جائز نہیں ہے البتہ اس میں کمی کی جا سکتی ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس میں اضافہ اور کمی دونوں کی گنجائش ہے، یہ کمی بیشی جزیہ ادا کرنے والے کی طاقت و استطاعت کو مدنظر رکھ کر کی جائے گی۔ الحکم نے عمرو بن میمون سے روایت کی ہے کہ وہ حضرت عمرؓ کے پاس موجود تھے جب آپ حضرت عثمانؓ بن حنیف کو یہ ہدایات دے رہے تھے کہ بخدا اگر تم فی جریب ایک قفیز (ایک پیمانے کا نام) غلہ مع ایک درہم اور فی کس دو درہم عائد کر دو گے تو یہ مقدار وہاں کے باشندوں کے لیے کوئی ناقابلِ برداشت مقدار نہیں ہوگی۔ اور نہ ہی اتنی مقدار ادا کرنے میں انھیں کوئی مشقت اٹھانی پڑے گی۔ راوی کہتے ہیں کہ اس کی مقدار اڑتالیس درہم تھی، عثمان بن حنیف نے اس کی مقدار پچاس درہم کر دی تھی۔

اس روایت سے ان لوگوں نے استدلال کیا ہے جو اضافے کے جواز کے قائل ہیں لیکن یہ روایت مشہور نہیں ہے اور اصولِ حدیث کے مطابق اس کی روایت ثابت بھی نہیں ہے۔ ان حضرات نے اس روایت سے بھی استدلال کیا ہے جس کے راوی ابوالیمان ہیں، انھوں نے صفوان بن عمرو سے اور انھوں نے حضرت عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی ہے کہ انھوں نے گرجوں کے راہبوں پر فی کس دو دینار کے حساب سے جزیہ عائد کیا تھا۔ ہمارے نزدیک یہ روایت اس پر محمول ہے کہ متوسط طبقے سے تعلق کی بنا پر حضرت عمر بن عبدالعزیز نے راہبوں پر فی کس کے حساب سے یہ رقم عائد کی تھی اس لیے کہ یہ لوگ ان کی رائے میں اس رقم کی ادائیگی کا بوجھ برداشت کر سکتے تھے جس طرح سفیان بن عیینہ نے ابن ابی نجیح سے روایت کی ہے کہ "میں نے مجاہد سے پوچھا تھا کہ حضرت عمرؓ نے اہلِ شام پر اہلِ یمن کی بہ نسبت زیادہ جزیہ کیوں عائد کیا تھا؟" انھوں نے جواب دیا کہ اہلِ شام میں فراخی اور خوش حالی تھی اس بنا پر جزیہ کی زائد مقدار عائد کی گئی تھی۔

طبقات کے درمیان امتیاز کا بیان

مختلف طبقاتِ انسانی پر مقدارِ جزیہ

امام ابو یوسف نے کتاب الخراج میں بیان کیا ہے کہ لوگوں سے ان کے طبقات کے حساب سے جزیہ وصول کیا جائے گا جس کی تفصیل یہ ہے، خوش حال شخص سے اڑتالیس درہم، اس میں صراف، بزاز، صنعت کار، تاجر معالج اور طبیب شامل ہیں۔ اسی طرح ہر وہ شخص بھی اس میں شامل ہوگا جس کے ہاتھ میں کوئی صنعت اور تجارت ہوگی جسے اس نے پیشے کے طور پر اختیار کیا ہوگا، اہلِ صنعت و تجارت میں سے ہر شخص سے اس کی صنعت اور تجارت کے مطابق جزیہ وصول کیا جائے گا یعنی خوش حال سے اڑتالیس درہم اور متوسط سے چوبیس درہم جس شخص کی صنعت اڑتالیس درہم کی متحمل ہوگی اس سے اڑتالیس درہم اور جس کی چوبیس درہم کی متحمل ہوگی اس سے چوبیس درہم وصول کیے جائیں گے۔ جو شخص اپنے ہاتھ سے کام کرتا ہوگا مثلاً درزی، رنگریز، قصاب، اور موچی نیز ان جیسے دوسرے پیشہ ور لوگ، ان میں سے ہر ایک سے بارہ درہم لیے جائیں گے۔

امام ابو یوسف نے ملکیت کا اعتبار نہیں کیا بلکہ صنعت و تجارت کا اعتبار کیا جس طرح لوگ تنگدست اور مالدار کے لیے عادۃً ان ہی باتوں کا اعتبار کرتے ہیں۔ علی بن موسیٰ القمی نے ہمارے اصحاب کی طرف اپنے اس قول کی نسبت کیے بغیر یہ کہا ہے کہ پہلا طبقہ وہ ہے جس کا تعلق صنعت و حرفت سے ہے لیکن اس کے پاس اتنا مال نہ ہو جس پر مسلمانوں کی صورت میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ یہ بدحال قسم کے کاریگروں کا طبقہ ہے۔ جس شخص کے پاس دو سو درہم سے کم ہوگا، اس کا شمار اس طبقے میں ہوگا۔ علی بن موسیٰ نے مزید کہا ہے کہ جس شخص کے پاس دو سو سے لے کر چار ہزار درہم تک ہوں گے اس کا شمار دوسرے طبقے میں ہوگا۔ اس لیے کہ جس شخص کے پاس دو سو درہم ہوتے ہیں وہ غنی کہلاتا ہے اور مسلمان ہونے کی صورت میں اس پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے۔ اس لیے ایسا شخص فقراء کے طبقے سے خارج ہو جائے گا۔

علی بن موسیٰ کا کہنا ہے کہ ہم نے چار ہزار درہم تک کا جو اعتبار کیا ہے وہ حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ

کہ اس قول سے ماخوذ ہے کہ "چار ہزار یا اس سے کم کی رقم نفقہ یعنی اخراجات کی رقم ہے اور اس سے زائد
رقم مال کثیر ہے"۔ انھوں نے مزید کہا ہے کہ جو شخص دو سو سے لے کر دس ہزار درہم تک کا مالک ہو اسے
دوسرے طبقے میں شمار کرنا جائز ہے لیکن اس سے زائد رقم کا مالک تیسرے طبقے میں شمار ہوگا اس لیے کہ
حماد بن سلمہ نے طلحہ بن عبداللہ بن کریز سے، انھوں نے ابوالضعیف سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت
کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من ترك عشرة آلاف درهم جعلت صفائح يعذب بها
يوم القيامة۔ جو شخص دس ہزار درہم چھوڑ جائے گا اس کے ان درہموں کو پتھر کی سلوں یا چوڑی تلواروں کی
شکل دے دی جائے گی اور قیامت کے دن اس کے ذریعے اسے عذاب دیا جائے گا) علی بن موسیٰ القمی نے
یہ جو کچھ کہا ہے اجتہاد کی بنا پر کہا ہے اور جس شخص کے غالب گمان میں یہ باتیں درست ہوں اس کے لیے ان باتوں
کے کہنے کی گنجائش ہے۔

"عَنْ یَدٍ" کا مفہوم

قول باری (عَنْ يَدٍ) کی تفسیر میں قتادہ کا قول ہے کہ "عن قهر" یعنی دباؤ اور مغلوبیت کی بنا پر گویا انھوں
نے اس کی یہ توجیہ کی ہے کہ قوت و طاقت اور غلبہ کا مرکز ہاتھ ہوتا ہے اس لیے اس قول باری کا مفہوم یہ
ہوگا کہ اہل کتاب یہ جزیہ ان پر تمہارے غلبہ اور تسلط نیز دباؤ کی بنا پر ادا کریں گے۔ ایک قول ہے کہ (عَنْ
يَدٍ) سے کافر کا ہاتھ مراد ہے۔ ہاتھ کا ذکر اس لیے ہوا تاکہ جزیہ کی ادائیگی کی حالت اور غصب کی حالت
کے درمیان فرق کر دیا جائے۔ اس لیے کہ ذمی جب جزیہ ادا کرتا ہے تو وہ بخوشی اپنے ہاتھوں سے اس
کی ادائیگی کرتا ہے اور اس کے ذریعے اپنی جان اور اپنا خون محفوظ کر لیتا ہے۔ گویا یوں ارشاد ہوا "وہ
جزیہ ادا کرے درآنحالیکہ وہ اس کی ادائیگی پر رضامند اور خوش ہو" قول باری (عَنْ يَدٍ) میں عن نعمة
کے معنی کا بھی احتمال ہے۔ اس بنا پر عبارت کی ترتیب کچھ اس طرح ہوگی۔ حتى يعطوا الجزية عن
اعتراف منهم بالنعمة فيها عليهم بقبولها منهم" (حتیٰ کہ وہ اس نعمت کا اعتراف کرتے ہوئے
جزیہ ادا کردیں جو ان سے جزیہ قبول کر کے انھیں عطا کی گئی ہے)

ایک قول کے مطابق (عَنْ يَدٍ) کے معنی عن نقد کے ہیں یعنی نقد کی صورت میں۔ جس طرح نقد
سودے کو عربی زبان میں "یداً بید" کہا جاتا ہے۔ یعنی ہاتھوں ہاتھ سودا۔ ابوعبیدہ معمر بن المثنیٰ کا قول
ہے کہ ہر وہ شخص جو کسی قاہر یعنی تسلط حاصل کرلینے والے شخص کی اطاعت بطیب خاطر یا اس کے دباؤ میں آکر
اپنے ہاتھ سے اس کے ہاتھ میں کوئی چیز دے کر کرے اس پر یہ فقرہ صادق آئے گا کہ "اعطاه عن يد"۔ ابوعبیدہ

کا قول ہے کہ صاغر ذلیل و حقیر کو کہتے ہیں۔ قول باری (وَھُمْ صَاغِرُوْنَ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یمشون بہا ملببین (لبیک کہتے ہوئے وہ یہ جزیہ لے کر آئیں) حضرت سلمان فارسیؓ کا قول ہے کہ "مذمومین غیر محمودین (قابلِ مذمت اور نا قابلِ تعریف بن کر) ایک قول کے مطابق جزیہ کی ادائیگی ان کے لیے اس بنا پر ذلت کا سامان ہے کہ یہ ان پر لازم کر دی جاتی ہے، ان سے اس کی وصولی کی جاتی ہے لیکن انھیں اس پر کوئی ثواب یا جزا نہیں دی جاتی۔ عکرمہ کا قول ہے کہ ذلت کی وجہ یہ ہے کہ جزیہ ادا کرنے والا کھڑا ہوتا ہے اور وصول کرنے والا بیٹھا ہوتا ہے۔ ایک قول ہے کہ صغار فرمانبرداری کو کہتے ہیں۔ اس سے وہ ذلت مراد لینا بھی جائز ہے جو اللہ تعالیٰ نے ان کے سروں پر تھوپ دی تھی۔ چنانچہ ارشاد ہے (ضُرِبَتْ عَلَیْھِمُ الذِّلَّۃُ اَیْنَمَا ثُقِفُوْا اِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللّٰہِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ۔ یہ جہاں بھی پائے گئے ان پر ذلت کی مار ہی پڑی، کہیں اللہ کے ذمہ یا انسان کے ذمہ میں پناہ مل گئی تو یہ اور بات ہے) جس سے مراد وہ ذمہ ہے جو اللہ نے ان کے لیے اٹھایا ہے اور ان کے متعلق مسلمانوں کو جس کا حکم دیا ہے۔ عبدالکریم الجزری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ وہ اس بات کو پسند کرتے تھے کہ جب نبطیوں (ایک عجمی قوم جو عراق میں دجلہ و فرات کے دوآبہ کے درمیان آباد تھی) سے جزیہ وصول کیا جائے تو ان کے ساتھ اس معاملے میں پوری سختی کی جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں سعید بن المسیب کی اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ انھیں سزا دی جائے یا ان کی استطاعت سے بڑھ کر ان پر بوجھ ڈالا جائے بلکہ یہ مراد ہے انھیں فرمانبرداری پر مجبور کر کے حقیر بنا دیا جائے۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں اسحاق بن الحسن نے، انھیں ابوحذیفہ نے، انھیں سفیان نے، انھیں سہیل نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا لقیتم المشرکین فی الطریق فلا تبدؤھم بالسلام واضطروھم الی اضیقہ، جب راستے میں تم مشرکین کو دیکھو تو انھیں سلام کہنے میں پہل نہ کرو اور انھیں راستہ کی کشادہ جگہ سے تنگ جگہ کی طرف ہٹ جانے پر مجبور کر دو)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں مطیر نے، انھیں یوسف الصفار نے، انھیں ابوبکر بن عیاش نے سہیل سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تصافحوا الیھود والنصاری یہودیوں اور عیسائیوں سے مصافحہ نہ کرو) یہ ذلت کی وہ تمام صورتیں ہیں جو اللہ تعالیٰ نے کافروں کے سران کے کفر کے سبب تھوپ دی ہیں۔

یہود و نصاریٰ سے دوستی کی ممانعت

قول باری ہے (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا بِطَانَۃً مِّنْ دُوْنِکُمْ۔ اے ایمان لانے والو!

اپنے آدمیوں کے سوا کسی کو اپنا رازدان نہ بناؤ) نیز فرمایا (لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ۔ یہود و نصاریٰ کو اپنا دلی دوست نہ بناؤ، یہ آپس میں ایک دوسرے کے دوست ہیں اور تم میں سے جو شخص ان کے ساتھ دوستی کرے گا وہ ان ہی میں سے ہو جائے گا) ان آیات میں کافروں سے دوستی گانٹھنے اور ان کی تعظیم و تکریم سے منع کیا گیا ہے۔ بلکہ یہ حکم دیا گیا ہے کہ ان کی اہانت اور تذلیل کی جائے۔ مسلمانوں کے معاملات میں ان سے مدد لینے کی بھی ممانعت کر دی گئی ہے اس لیے کہ مسلمانوں کے معاملات میں دخیل ہو کر انہیں انتظامی طور پر عزت اور بالادستی حاصل ہو جائے گی۔

حضرت عمرؓ نے حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کو تحریری طور پر یہ ہدایت کی تھی کہ وہ تحریری کاموں میں کسی مشرک سے مدد نہ لیں، اس موقع پر آپ نے اس آیت کا بھی حوالہ دیا تھا (لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا) نیز فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں ذلیل کر دیا ہے اب انہیں عزت کے مقام کی طرف واپس نہ لوٹاؤ۔ قول باری (حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) ان کے قتل کے وجوب کا مقتضی ہے یہاں تک کہ انہیں دبا کر اور ذلیل کر کے ان سے جزیہ وصول کیا جائے۔ اس اقتضاء کی روشنی میں یہ بات جائز نہیں ہو گی کہ اگر یہ لوگ مسلمانوں کے علاقوں میں حکومتوں پر تسلط جما لیں اور ان کے معاملات کے دروبست پر قابض ہو جائیں تو اس صورت میں یہ ذمی بنے رہیں اور ان کی جان و مال کی حفاظت کی ہم پر ذمہ داری عائد ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر ان کی اور ان کی جانوں کی حفاظت کی ذمہ داری صرف اس صورت میں ڈالی ہے کہ یہ جزیہ دیں اور ذلیل ہو کر رہیں۔ اس لیے ان میں سے جو شخص بھی مسلمانوں پر غاصبانہ تسلط جمائے گا اور ٹیکس وصول کرنا اور ظلم و ستم کرنا شروع کر دے گا خواہ اسے سلطان نے اس کام پر لگایا ہو یا وہ از خود یہ سب کچھ کرتا ہو، اسے قتل کر دینا واجب ہو گا۔

بادشاہ کے عیسائی کارندے مسلمانوں پر ظالمانہ ٹیکس لگائیں تو وہ واجب القتل ہیں

یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے بادشاہ کے ایسے عیسائی کارندے جو اس کی طرف سے انتظامی اسامیوں پر مقرر کیے جاتے ہیں، پھر وہ اپنے عہدوں کا ناجائز فائدہ اٹھا کر مسلمانوں پر ظلم و ستم کرتے ہیں اور ٹیکس وصول کرتے ہیں، یہ ذمی نہیں رہتے، ان کے خون کی حفاظت کی ذمہ داری ہم پر عائد نہیں ہوتی بلکہ ان کا خون بہانا مباح ہو جاتا ہے۔ اگر چہ ان کے ذریعے حاصل شدہ ٹیکس کی رقمیں ایسے شخص کے خزانے میں پہنچ جاتی ہیں جو اسلام کا دعوے دار ہوتا ہے اور کمین گاہ میں بیٹھ کر لوگوں کا مال لوٹتا ہے۔ ایسے کارندوں اور حاکموں کا خون بہا دینا جائز ہے، اس لیے کہ ان کی حیثیت رہزنوں جیسی ہے، فقہاء کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف

نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص کسی شخص سے اس کا مال چھیننے کی کوشش کرے تو وہ اسے قتل کرسکتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی یہی فرمان ہے (من طلب ماله فقاتل فقتل فهو شهيد۔ جس شخص کا مال کسی نے چھیننے کی کوشش کی اور وہ اس کی حفاظت کی خاطر اس کا مقابلہ کرتا ہوا قتل ہو جائے تو وہ شہید ہوگا) ایک اور روایت میں ہے (من قتل دون ماله فهو شهيد۔ جو شخص اپنے مال کی حفاظت کرتا ہوا مارا جائے وہ شہید ہوگا) نیز فرمایا (ومن قتل دون اهله فهو شهيد ومن قتل دون دمه فهو شهيد۔ اور جو شخص اپنے بیوی بچوں کی حفاظت کرتا ہوا ہلاک ہو جائے وہ شہید ہوگا اور جو شخص اپنی جان کی حفاظت میں جان گنوا بیٹھے وہ بھی شہید ہوگا) یہ تو اس شخص کا حکم ہے جو کلمہ گو ہونے کے باوجود کسی شخص کے مال پر غاصبانہ قبضے کی کوشش کرے، اگر ایسا شخص ذمی ہو تو وہ دو وجوہ سے قتل کا سزاوار قرار پائے گا۔ ایک تو یہ کہ ظاہر آیت اس کے وجوب قتل کا مقتضی ہے اور دوسری یہ کہ اس نے ایک مسلمان کے مال کو ظلماً ہتھیانے کی کوشش کی تھی۔

جزیہ کے وجوب کا وقت

قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ) تا قول باری (حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صَاغِرُوْنَ) اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ قتال کو واجب کر دیا اور جزیہ کی ادائیگی کے وقت کو ان سے رفع قتال کی غایت مقرر کی۔ اس لیے کہ حرف حَتّٰی غایت کے معنی ادا کرتا ہے۔ یہی اس لفظ کے حقیقی معنی ہیں اور اس کے ظاہر سے یہی مفہوم سمجھ میں آتا ہے، آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰى يَطْهُرْنَ جب تک یہ پاک نہ ہو جائیں ان کے قریب نہ جاؤ) میں ان سے قربت کی اباحت پر پابندی لگا دی گئی ہے یہاں تک کہ حیض کا انقطاع ہو جائے اور طہر وجود میں آجائے۔ اسی طرح کہنے والے کے اس قول سے کہ لا تعط زیدا شیئا حتی یدخل الدار (زید کو اس وقت تک کوئی چیز نہ دو جب تک وہ گھر میں داخل نہ ہو جائے) یہی مفہوم حاصل ہوتا ہے کہ جب تک وہ گھر میں داخل نہ ہو جائے اس وقت تک اسے کوئی چیز دینے کی ممانعت ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت اہل کتاب کے ساتھ قتال کی موجب ہے اور یہ حکم جزیہ کی ادائیگی پر جا کر ختم ہوتا ہے۔ یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ عقد ذمہ کے ساتھ جزیہ واجب ہو جاتا ہے۔

ابوالحسن کرخی آیت کی تفسیر میں یہی بات کہتے تھے۔ ابن سماعہ نے امام ابویوسف سے نقل کیا ہے کہ ذمی سے اس وقت تک جزیہ وصول نہیں کیا جائے گا جب تک سال داخل نہ ہو جائے اور اس کے دو ماہ نہ گزر جائیں، دو ماہ گزر جانے کے بعد اس سے دو ماہ کا جزیہ وصول کر لیا جائے گا اور اسی طرح یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ دوسرے الفاظ میں جزیہ کی وصولی میں وہی طریق کار اختیار کیا جائے گا جو ٹیکس کی وصولی میں کیا جاتا ہے کہ جب دو ماہ گزر جاتے ہیں تو اس سے دو ماہ کا ٹیکس وصول کر لیا جاتا ہے ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ضریبہ یعنی ٹیکس سے مراد اجرت ہے جو اجارہ کی صورتوں میں مقرر کی جاتی ہے۔ امام ابویوسف کا قول ہے کہ سال کے دخول پر اس سے پورا جزیہ نہیں لیا جائے گا یہاں تک کہ سال کا اختتام ہو جائے

لیکن سال کے دوران جزیہ کی وصولی میں یہ طریق کار اختیار کیا جائے گا۔ یعنی ہر دو ماہ بعد اس کے بقدر جزیہ وصول کر لیا جائے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام ابویوسف نے دو ماہ کا ذکر جزیہ کی پوری وصولی کے لیے کیا ہے۔ اس پر جزیہ کا وجوب تو اس وقت سے ہو جاتا ہے جب ہم اسے عقد ذمہ پر برقرار کر دیتے ہیں جیسا کہ ظاہر آیت اسی مفہوم کو متضمن ہے۔ ابن سماعہ نے امام ابویوسف سے اور انھوں نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ ذمی سے اس کے سر کا خراج یعنی جزیہ سال کے دوران وصول کیا جائے گا جب تک سال کے دوران اس کا وجود رہے گا۔ لیکن جب سال گزر جائے گا تو اس سے یہ وصول نہیں کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے عقد ذمہ کے انعقاد کے ساتھ ہی جزیہ کو واجب قرار دیا ہے۔ سال کے بعض حصے تک اس کی تاخیر صرف واجب مقدار کی پوری وصولی کے لیے ہے اور اس کے ذریعے وصولی کا دائرہ ذرا وسیع کر دیا گیا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ امام ابوحنیفہ نے یہ فرمایا ہے کہ جب سال گزر جائے گا تو اس سے جزیہ نہیں لیا جائے گا۔ اس لیے کہ دوسرے سال کے دخول کے ساتھ اس پر دوسرا جزیہ واجب ہو جائے گا۔ جب اس پر جزیہ کی دو رقمیں اکٹھی ہو جائیں گی تو ایک جزیہ ساقط ہو جائے گا۔ تاہم امام ابویوسف اور امام محمد سے منقول ہے کہ جزیہ کی دو رقموں کا اکٹھا ہو جانا ایک جزیہ کو ساقط نہیں کرے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جزیہ کا وجوب سزا کے طور پر ہوتا ہے اس سزا کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جزیہ دینے والے اپنے کفر پر قائم رہتے ہیں جس کی بنا پر وہ اس بات کے سزاوار ہوتے ہیں کہ ان کے ساتھ جنگ کی جائے لیکن جزیہ کے وجوب کی بنا پر ان سے جنگ نہیں کی جاتی۔ جزیہ وصول کرنے کا حق امام کو ہوتا ہے اس لیے جزیہ حدود کے مشابہ ہو گیا کیونکہ حدود کا وجوب بھی سزا کے طور پر ہوتا ہے اور انھیں نافذ کرنا امام کا حق ہوتا ہے۔ جب ایک ہی قسم کے جرم کی بنا پر کئی حدود جمع ہو جائیں تو پھر صرف ایک ہی حد جاری کرنے پر اقتصار کر لیا جاتا ہے۔ مثلاً ایک شخص کئی دفعہ زنا کرتا ہے یا کئی دفعہ چوری کرتا ہے پھر اس کا معاملہ امام المسلمین کے سامنے پیش ہوتا ہے تو اس صورت میں اس کی تمام چوریوں کے بدلے ایک ہی حد واجب ہوتی ہے۔ یہی زنا کی صورت میں بھی ہوتا ہے۔ جزیہ بھی اسی طرح سزا کے طور پر واجب ہوتا ہے بلکہ اس کا معاملہ حدود کی بہ نسبت زیادہ خفیف اور زیادہ کمزور ہوتا ہے۔ کیونکہ ہمارے اصحاب کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ذمی مسلمان ہو جائے تو جزیہ ساقط ہو جاتا ہے لیکن واجب شدہ حد مسلمان ہو جانے پر ساقط نہیں ہوتی

اگر یہ کہا جائے کہ جب جزیہ ایک قرض ہوتا ہے اور اس مال پر مسلمانوں کا حق ہوتا ہے تو پھر جزیہ کی دو رقموں کا اکٹھا ہو جانا ایک جزیہ کو ساقط نہیں کرے گا جس طرح ایک شخص پر کئی قرضوں کا اکٹھا ہو جانا یا

اراضی پر خراج کی کئی رقموں کا اکٹھا ہو جانا ان میں سے کسی قرض یا خراج کی رقم کے سقوط کا سبب نہیں بن سکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اراضی کا خراج سزا یا ذلت کے طور پر واجب نہیں ہوتا اس کی دلیل یہ ہے کہ خراج مسلمانوں سے بھی وصول کیا جاتا ہے جبکہ جزیہ مسلمانوں سے وصول نہیں کیا جاتا۔ امام ابوحنیفہ کے قول کے مماثل طاؤس سے بھی ایک قول مروی ہے۔ ابن جریج نے سلیمان الاحول سے اور انھوں نے طاؤس سے روایت کی ہے کہ جب کئی صدقات یعنی زکوٰۃ کا اجتماع ہو جائے تو جزیہ کی طرح پہلی زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی۔

ذمی کے مسلمان ہونے پر عائد شدہ جزیہ کے بارے میں آراء

اگر کسی ذمی پر جزیہ واجب ہو جائے اور وہ اس کی ادائیگی سے پہلے مسلمان ہو جائے تو آیا اس سے واجب شدہ جزیہ کی وصولی کی جائے گی یا نہیں؟ اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ وصولی نہیں کی جائے گی، امام مالک اور عبیداللہ بن الحسن کا بھی یہی قول ہے۔ قاضی ابن شبرمہ اور امام شافعی کا قول ہے کہ اگر وہ سال کے کسی حصے میں مسلمان ہو جائے تو اتنے حصے کا جزیہ حساب کر کے وصول کر لیا جائے گا۔ اسلام لانا واجب شدہ جزیہ کو ساقط کر دیتا ہے اس کی دلیل یہ قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ) تا قول باری (حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) یہ آیت ہمارے قول کی صحت پر دو طرح سے دلالت کر رہی ہے۔ اول یہ کہ ایسے لوگوں سے جزیہ لینے کا حکم دیا گیا ہے جن کے ساتھ قتال ان کے کفر پر ڈٹے رہنے کی وجہ سے واجب ہے اگر وہ جزیہ ادا نہ کریں۔ لیکن جب ایسا شخص اسلام لے آئے تو اس کے ساتھ قتال واجب نہیں ہوگا اس لیے اس پر جزیہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ دوم یہ کہ قول باری ہے (عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ) اس میں ایسے لوگوں سے انھیں ذلیل اور رسوا کرنے کی خاطر جزیہ کی وصولی کا حکم دیا گیا ہے۔ لیکن اسلام لے آنے کے بعد یہ بات ختم ہو جاتی ہے کیونکہ اس ذلت اور رسوائی کی عدم موجودگی کی صورت میں ان سے جزیہ لینا کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ اور اگر ہم ان باتوں کی غیر موجودگی میں ان سے جزیہ لیں گے تو وہ جزیہ نہیں کہلائے گا۔ اس لیے کہ جزیہ تو وہ ہوتا ہے جو ذلت و رسوائی کی بنا پر وصول کیا جاتا ہے۔ سفیان ثوری نے قابوس بن ابی ظبیان سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لیس علی مسلم جزیۃ۔ کسی مسلمان پر جزیہ عائد نہیں ہوتا) آپ نے مسلمان سے جزیہ کی وصولی کی نفی فرما دی۔ آپ نے حالت کفر میں واجب ہونے والے جزیہ اور اسلام لانے کے بعد واجب نہ ہونے والے جزیہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ اس حدیث کے ظاہر معنی کے رو سے اسلام لانے کے بعد

ایسے شخص سے جزیہ کا اسقاط واجب ہو گیا۔ اس کے سقوط پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ جزیہ اور جزاء یعنی سزا دونوں ہم معنی الفاظ ہیں۔ جس کے معنی ہیں کہ ایسے شخص کے کفر پر قائم رہتے کی سزا جس کے ساتھ قتال واجب ہوتا ہے۔ اس لیے جب ایسا شخص مسلمان ہو جائے گا تو اسلام لانے کی وجہ سے اس سے کفر کی بنا پر ملنے والی سزا کا سقوط ہو جائے گا۔ اس لیے کہ توبہ کر لینے والے کو ایسی حالت میں سزا دینا جائز نہیں ہوتا جب توبہ کر لینے کے بعد اسے زندگی کی مہلت مل گئی ہو اور اس کے مکلف ہونے کی صورت باقی رہ گئی ہو۔

اسی امر کے اعتبار کی بنا پر ہمارے اصحاب نے موت کی صورت میں ذمی سے جزیہ ساقط کر دیا ہے اس لیے کہ ذمی کی موت کے بعد ذلت و رسوائی کے طور پر اس سے جزیہ لینے کا موقعہ باقی نہیں رہا۔ اس لیے اس کی موت کے بعد اس سے لی ہوئی چیز جزیہ نہیں کہلائے گی۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی مسلمان پر اس کے مال اور مویشیوں میں زکوٰۃ واجب ہو جائے اور وہ اس کی ادائیگی سے پہلے وفات پا جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی اور امام المسلمین اس زکوٰۃ کی وصولی نہیں کرے گا اس لیے کہ زکوٰۃ کی وصولی اور اس کے وجوب کا سارا عمل اصلاً عبادت کی بنیاد پر ہوتا ہے اور موت کے ساتھ عبادت کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔ ہمارے اصحاب کا یہ بھی قول ہے کہ جس شخص پر قاضی کی طرف سے اس کی بیوی کا نان ونفقہ واجب کر دیا جائے اور پھر اس کی یا اس کی بیوی کی وفات ہو جائے تو واجب شدہ رقم ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک نفقہ کا وجوب تعلق زن وشو کے وجوب کی بنا پر ہوتا ہے کیونکہ یہ نفقہ کسی چیز کا بدل نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ موت کے بعد تعلق زن وشو باقی نہیں رہتا، اس لیے ہمارے اصحاب نے اسی علت کے پیش نظر نفقہ کو ساقط کر دیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حدود کا وجوب عقوبت اور سزا کے طور پر ہوتا ہے اور توبہ حدود کو ساقط نہیں کرتی۔ اسی طرح اگر کوئی ایسا ذمی مسلمان ہو جائے جس نے کفر کی حالت میں زنا یا چوری کا ارتکاب کیا ہو تو اس کا مسلمان ہو جانا نیز اس کا توبہ کر لینا اس پر واجب شدہ حد کے اسقاط کا سبب نہیں بن سکتا۔ اگرچہ حد کا وجوب اصلاً سزا کے طور پر ہوا تھا۔ اور توبہ کر لینے والا شخص اس فعل پر سزا کا مستحق نہیں ہوتا جس سے اس نے درست طریقے سے توبہ کر لی ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس پر سزا کے طور پر جو حد واجب ہوئی تھی وہ تو توبہ کی بنا پر ساقط ہو گئی۔ توبہ کے بعد ہم اس پر جو حد واجب کرتے ہیں یہ وہ حد نہیں ہے جس کا وہ سزا کے طور پر سزا وار ہوا تھا بلکہ یہ وہ حد ہے جو اس پر ابتلاء اور آزمائش کے طور پر واجب ہوئی ہے۔ اس کا وجوب اس دلالت کی بنا پر ہوا ہے جو اس سلسلے میں قائم ہوئی ہے اور جو اس دلالت سے مختلف ہے جو پہلی حد کو سزا کے طور پر واجب کرتی تھی۔

اگر کوئی ایسی دلالت قائم ہوجائے جو ذمی کے مسلمان ہوجانے کے بعد اس سے جزیہ اور عقوبت کے سوا کسی اور وجہ کی بنا پر مال کی وصولی کو واجب کرتی ہو تو ہم اسے تسلیم کرلیں گے اور اس کے ایجاب سے انکار نہیں کریں گے۔ البتہ اتنی بات ضرور ہوگی کہ اس سے وصول کیا ہوا یہ مال جزیہ نہیں کہلائے گا اس لیے کہ جزیہ کا اسم سزا اور عقوبت کے معنی کو متضمن ہے۔ جبکہ معترض کا دعویٰ یہ ہے کہ ایسے ذمی کے مسلمان ہوجانے کے بعد اس سے جزیہ ہی وصول کیا جاتا ہے۔ اگر معترض اس امر کا اعتراف کرلیتا ہے کہ ایسے ذمی سے لیا ہوا مال جزیہ کے سوا کوئی اور چیز ہے نیز جزیہ اس پر واجب ہوا تھا جو اب ساقط ہوگیا اور اس پر جزیہ کے سوا کوئی اور مال واجب ہوگیا تو معترض ہی وہ واحد شخص ہوگا جو ہمیں کسی مسلمان پر ایسے مال کے ایجاب کی خبر دے گا جو اس پر بلا کسی ایسے سبب کے واجب ہوگیا ہو جس کے ایجاب کا وہ سرے سے مقتضی نہ ہو۔ معترض کی یہ بات ایسی ہے جسے ہم کبھی تسلیم نہیں کرسکتے۔

المسعودی نے محمد بن عبداللہ الثقفی سے روایت کی ہے کہ ایک دہقان (گاؤں کا چودھری) مسلمان ہوگیا اور حضرت علیؓ کے سامنے پیش ہوگیا، آپ نے اس سے یہ فرمایا کہ اب تم پر جزیہ عائد نہیں ہوگا۔ رہی تمھاری زمین تو وہ ہماری ہوگی، دوسرے الفاظ میں اگر تم اپنی زمین چھوڑ جاؤ گے تو اس زمین کے ہم زیادہ حق دار ہوں گے۔ معمر نے ایوب سے اور انھوں نے محمد سے روایت کی ہے کہ ایک شخص مسلمان ہوگیا اس سے خراج یعنی جزیہ کا مطالبہ کیا گیا اور یہ کہا گیا کہ تم نے اسلام کے ذریعے جزیہ کی ادائیگی سے پناہ حاصل کی ہے۔ اس نے جواب میں کہا کہ اگر میں اسلام لے آیا ہوں تو مجھے اسلام میں پناہ ملنی چاہیے۔ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "بخدا تم بالکل ٹھیک کہتے ہو، اسلام لانے والے کے لیے اسلام میں پناہ موجود ہے۔" پھر آپ نے اس سے جزیہ ہٹا لیا۔ حماد بن سلمہ نے حمید سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عمال کو یہ تحریری حکم نامہ بھیجا تھا کہ جو شخص ہماری طرح کلمہ طیبہ پڑھ لے، ہمارے قبلہ کی طرف رخ کرکے نماز پڑھے اور ختنہ کرائے، اس سے جزیہ وصول نہ کرو۔ ان حضرات سلف نے اسلام لانے سے قبل واجب شدہ جزیہ اور اسلام لانے کے بعد ہر مسلمان سے جزیہ کی نفی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔

آلِ مروان کا ذمیوں پر ظلم

آلِ مروان ایک ذمی کے مسلمان ہوجانے کے بعد بھی اس سے جزیہ وصول کرتے تھے۔ انھوں نے اس کی تاویل یہ کی تھی جزیہ کی حیثیت غلام پر لگنے والے ٹیکس کی طرح ہے اور غلام کے مسلمان ہوجانے پر اس پر عائد شدہ ٹیکس معاف نہیں ہوتا اسی طرح ذمی پر اس کے مسلمان ہوجانے کے بعد عائد شدہ جزیہ معاف

نہیں ہوگا۔ آلِ مروان نے مسلمانوں پر جو ظلم و ستم ڈھائے تھے اور اسلام کے ایک ایک بندھن کو جس طرح توڑا تھا اس کے پہلو بہ پہلو ان کا یہ بھی ایک عظیم جرم تھا جس کا ارتکاب انھوں نے مسلمان ہو جانے والے ذمیوں سے جزیہ وصول کرنے کی صورت میں کیا تھا حتیٰ کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز تختِ خلافت پر متمکن ہو گئے۔ آپ نے عراق میں اپنے عامل اور صوبہ دار عبدالحمید بن عبدالرحمٰن کو یہ حکمنامہ تحریر کیا۔

"امابعد، تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو داعی بنا کر بھیجا تھا۔ جزیہ وصول کرنے والا بنا کر نہیں بھیجا تھا، تمھیں میرا یہ خط جس وقت مل جائے اس کے فوراً بعد ان تمام ذمیوں سے جزیہ ہٹا لو جو مسلمان ہو چکے ہیں۔" پھر جب ہشام بن عبدالملک خلیفہ بنا تو اس نے مسلمانوں پر دوبارہ جزیہ عائد کر دیا، اس زمانے کے فقہاء اور قراء نے عبدالملک بن مروان اور حجاج کے خلاف جنگ کے جواز کا جو فتویٰ دیا تھا اس کے اسباب میں سے ایک سبب یہی تھا کہ یہ حکمران مسلمانوں سے جزیہ وصول کرتے تھے پھر یہی چیز ان کی حکومت کے زوال اور ان کی نعمت چھن جانے کا دیگر اسباب کے ساتھ ایک سبب بن گئی۔

عبداللہ بن صالح نے روایت بیان کی ہے، انھیں حرملہ بن عمران نے یزید بن ابی حبیب سے کہ اس امت پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تین عظیم ترین افتادیں آئیں۔ ایک تو مسلمانوں کے ہاتھوں حضرت عثمانؓ کا قتل، دوم مسلمانوں کے ہاتھوں کعبہ مکرمہ کو آگ لگ جانے کا سانحہ اور سوم مسلمان حکمرانوں کے ہاتھوں مسلمانوں سے جزیہ کی وصولی۔ آلِ مروان کا یہ کہنا کہ جزیہ کی حیثیت غلام پر عائد شدہ ٹیکس جیسی ہے، تو ان کی جہالت کی یہ کوئی اچنبھے کی بات نہیں ہے اس لیے کہ وہ اسلام کے ان امور سے بھی جاہل تھے جو اس جزیہ کے مسئلے سے کہیں زیادہ اہم تھے۔ انھیں اس بات کا علم ہی نہیں تھا کہ ذمیوں کی حیثیت غلاموں جیسی نہیں تھی، اگر ذمی غلام ہوتے تو مسلمان ہونے کی بنا پر ان کی غلامی زائل نہ ہوتی اس لیے کہ غلام کا مسلمان ہو جانا اس سے غلامی کو دور نہیں کرتا۔ جبکہ جزیہ ایک سزا اور عقوبت ہے جو انھیں کفر پر اڑے رہنے کی وجہ سے دی جاتی ہے۔ لیکن جب یہ مسلمان ہو جائیں تو انھیں جزیہ کی وصولی کی صورت میں یہ سزا دینا کسی طرح بھی جائز نہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ عیسائی غلام سے جزیہ وصول نہیں کیا جاتا۔ اگر ذمی غلام ہوتے تو ان سے ہرگز جزیہ وصول نہ کیا جاتا۔

آیا اراضی پر عائد ہونے والا خراج، جزیہ ہے؟

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اراضی پر عائد شدہ خراج کے متعلق اہل علم کا یہ اختلاف ہے کہ آیا جزیہ کی طرح یہ بھی صغار یعنی ذلت اور رسوائی پر مبنی ہے اور آیا ایک مسلمان کے لیے خراجی زمین کی ملکیت حاصل کرنا مکروہ ہے؟ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ اور تابعین کی ایک جماعت سے اس کی کراہت مروی ہے۔ ان حضرات نے خراج کو جزیہ کی آیت میں داخل سمجھا ہے۔ حسن بن حی اور شریک کا بھی یہی قول ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ جزیہ انسانوں کا خراج ہے اس لیے کسی مسلمان کے لیے خراجی زمین کی ملکیت میں کوئی کراہت نہیں ہے اور نہ ہی اس میں صغار یعنی ذلت کا مفہوم شامل ہے۔ ہمارے اصحاب اور قاضی ابن ابی لیلیٰ کا یہی قول ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی ایک روایت ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے۔

شعبہ نے اعمش سے اس کی روایت کی ہے، انھوں نے سمر بن عطیہ سے، انھوں نے قبیلہ طے کے ایک شخص سے، اس نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تتخذوا الضیعۃ فترغبوا فی الدنیا - زرعی زمینوں کی جائدادیں نہ بناؤ ورنہ پھر تمھیں دنیا سے رغبت پیدا ہو جائے گی) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کہا کرتے تھے کہ "راذان کے علاقے میں جو زمین ہے وہ راذان میں ہے اور مدینہ میں جو ہے وہ مدینہ میں ہے۔" یعنی راذان میں بھی آپ کی زمین تھی اور مدینہ منورہ میں بھی، یہ تو سب کو معلوم ہے کہ راذان کی زمین خراجی زمین تھی۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے خراجی زمین کی ملکیت کو مکروہ نہیں سمجھا۔ حضرت عمرؓ سے نہر شاہی کے علاقے میں آباد ایک چودھرائن کے بارے میں روایت ہے کہ جب وہ مسلمان ہو گئی تو آپ نے اپنے عامل کو لکھا کہ اگر وہ اپنی زمینوں پر حسب سابق رہنا چاہے گی تو ہم اس سے خراج وصول کریں گے۔ ایک روایت کے مطابق ابن الرقیل مسلمان ہو گیا۔ حضرت عمرؓ نے اس سے بھی یہی بات کہی تھی۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ ایک زمیندار مسلمان ہو گیا تھا۔ آپ نے اس سے کہا کہ اگر تم اپنی زمین

برحسب سابق رہنا چاہو گے تو ہم تم سے خراج وصول کریں گے اور اگر نہیں تو پھر ہم اس زمین کے زیادہ مستحق ہوں گے۔ حضرت سعد بن ابی وقاص اور حضرت سعید بن زید سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔

سہیل بن ابی صالح نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (منعت العراق قفیزها ودرهمها ومنعت الشام مُدّاها ودینارها ومنعت مصر اردبها وعُدتم کما بدأتم۔ اہل عراق نے ان پر واجب ہونے والا حق یعنی قفیز (غلہ ناپنے کا آلہ) اور درہم کی ادائیگی روک دی اہل شام نے مُد (غلہ ناپنے کا پیمانہ) اور دینار کی ادائیگی روک دی۔ اور اہل مصر نے اپنے اردب (ایک پیمانہ جس میں چوبیس صاع غلہ آتا ہے) کی ادائیگی روک دی اور اللہ کا حق ادا نہ کرنے کی طرف تم اسی طرح لوٹ آئے ہو جس طرح تم نے ابتدا کی تھی) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فقرات تین دفعہ ارشاد فرمائے، حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ میرا گوشت اور میرا خون اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ آپؐ نے یہی کچھ ارشاد فرمایا۔ یہ روایت دو وجوہ سے اس پر دلالت کرتی ہے کہ زمین کا خراج ذلت اور رسوائی نہیں ہے۔

ایک تو یہ کہ آپ نے مسلمانوں کے لیے ایسی خراجی زمین کی ملکیت کو ناپسند نہیں فرمایا جس پر ایک قفیز مع ایک درہم خراج عائد کیا جاتا تھا۔ اگر اس کی ملکیت مکروہ ہوتی تو آپ اس کا ضرور ذکر کر دیتے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ نے اس بات کی اطلاع دے دی کہ لوگ اللہ کا وہ حق ادا نہیں کریں گے جو ان پر اسلام کی بنا پر فرض ہوا ہے۔ آپ کے ارشاد عُدتم کما بدأتم کا یہی مفہوم ہے۔ یعنی اللہ کا حق ادا نہ کرنے کی طرف تم اسی طرح لوٹ آئے ہو جس طرح تم نے ابتدا کی تھی۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ خراج بھی ان حقوق میں شامل ہے جو اللہ کے لیے لازم ہیں جس طرح زکوٰۃ اور کفارہ وغیرہ کی صورتیں اللہ کے حقوق میں شامل ہیں اس حق کا لزوم ذلت اور رسوائی کی بنا پر نہیں ہے۔ نیز اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اسلام لے آنا سروں کا جزیہ یعنی انسانوں سے تعلق رکھنے والے جزیے کو ساقط کر دیتا ہے لیکن زمین کے جزیے یعنی خراج کو ساقط نہیں کرتا۔ اگر خراج رسوائی کی علامت ہوتا تو اس کے مالک کا مسلمان ہو جانا اسے ساقط کر دیتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اراضی کا خراج فئ ہوتا ہے اور جزیہ بھی فئ ہوتا ہے۔ جب جزیہ ذلت اور رسوائی ہے تو اس سے ضروری ہو گیا کہ خراج کو بھی ذلت اور رسوائی شمار کیا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ جو مال فئ ہوتا ہے اس کا ایک حصہ یعنی پانچ میں سے چار حصے جنگ میں شریک مجاہدین کو دے دیا جاتا ہے اور ایک حصہ یعنی پانچواں حصہ فقراء اور مساکین کے لیے مختص کر دیا جاتا ہے۔ معترض نے جو نکتہ اٹھایا ہے اس کا تعلق اس مصرف پر گفتگو سے ہے جس میں فئ کو صرف کیا

جاتا ہے لیکن اس سے یہ ضروری نہیں کہ خراج ذلت اور رسوائی کی علامت بن جائے اس لیے کہ صغار یا ذلت اس فئے میں ہوتی ہے جس کی ابتداء وہ شخص کرتا ہے یعنی ذمی جس پر یہ فئ واجب ہوتا ہے۔ لیکن اگر زمین پر کوئی حق واجب ہو جائے اور پھر مسلمان اس زمین کا مالک بن جائے تو اس کی ملکیت اس زمین پر عائد شدہ حق کو زائل نہیں کرتی۔ اس لیے کہ اس حق کا وجوب اس کی ملکیت میں آنے سے پہلے ہو چکا تھا واجب ہونے والا یہ حق ایسا ہے کہ اس کا تعلق تمام مسلمانوں کے ساتھ ہے۔ جزیہ فئ ہونے کی حیثیت سے ذلت کی علامت نہیں ہے بلکہ عقوبت اور سزا ہونے کی حیثیت سے رسوائی کی علامت ہے۔ جبکہ زمین کا خراج عقوبت کے طور پر لازم نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ بچے اور دلوانے کی زمین پر خراج عائد ہو جاتا ہے لیکن ان دونوں سے جزیہ وصول نہیں کیا جاتا اس لیے کہ جزیہ عقوبت اور سزا ہے جبکہ زمین پر عائد ہونے والا خراج سزا نہیں ہے۔

ایک اعتراض کا جواب

اگر کوئی ملحد یہ اعتراض کرے کہ کافروں کو مسلمان بنانے کی بجائے جزیہ لے کر انھیں کفر پہ برقرار رہنے دینا کس طرح جائز ہو گیا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان سے جزیہ کی وصولی اس بات کی علامت نہیں ہے کہ ہم ان کی اس کفر والی حالت پر خوش ہیں یا ہماری طرف سے ان کے مشرکانہ عقائد کی اباحت ہو گئی ہے اور ہم نے ان عقائد کو درست سمجھ لیا ہے بلکہ جزیہ تو ایک سزا ہے جو انھیں ان کے کفر کی بنا پر مل رہی ہے۔ جزیہ لے کر انھیں ان کے کفر پر قائم رہنے دینا ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم جزیہ لیے بغیر انھیں اس پر قائم رہنے دیتے۔ اس لیے کہ اتنی بڑی تعداد پر قتل کا حکم عائد کر دینا عقل کے خلاف ہے۔ اگر قتل کر دینے کی بات درست ہوتی تو پھر اللہ تعالیٰ ایک بھی کافر کو ایک ساعت کے لیے بھی زندہ رہنے نہ دیتا۔ جب اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنی مقرر کردہ سزا (جزیہ کی ادائیگی) بھگتنے کے لیے زندہ رکھا ہے اور زندہ رکھ کر انھیں گویا کفر سے توبہ کرنے کی دعوت دی ہے نیز ایمان کی طرف مائل ہونے کا موقع فراہم کر دیا ہے تو اب جزیہ کے ذریعے انھیں مہلت دینے کا عمل عقلی طور پر ممتنع نہیں ہوا۔

اس لیے کہ اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ ان میں سے بہت سے لوگ ایمان لے آئیں گے اور اگر ان میں بعض دوسرے ایمان نہیں لاتے تو ان کی نسل میں ایمان لانے والے پیدا ہوں گے۔ اس طرح جزیہ لے کر انھیں مہلت دینے کے عمل میں خود ان کا عظیم تر مفاد پوشیدہ تھا۔ دوسری طرف جزیہ کی رقم سے مسلمانوں کی معیشت سدھر جاتی اور انھیں خوشحالی نصیب ہوتی۔ اس لیے جزیہ لے کر انھیں کفر پہ برقرار رکھنا یا جزیہ لیے بغیر بھی انھیں قتل نہ کرنا اس بات کی علامت نہیں قرار دی جاسکتی کہ ہم ان کی کفر والی حالت سے خوش ہیں یا ان کے مشرکانہ عقائد کی اباحت ہو گئی ہے۔ ٹھیک اسی طرح عقلی طور پر یہ بات بھی جائز ہے کہ جزیہ لے کر انھیں مہلت دے دی جائے، اس مہلت میں کم از کم اتنی بات تو ضرور ہوتی ہے کہ ان کے کفر کی سزا کا ایک حصہ فوری طور پر انھیں اسی دنیا میں مل جاتا ہے اور یہ سزا وہ ذلت اور رسوائی ہے جو

جزیہ ادا کرنے کی بنا پر انھیں اٹھانی پڑتی ہے۔

یہود و نصاریٰ میں سے بعض نے کہا "ابن اللہ" سب نے نہیں کہا

قول باری ہے (وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللّٰهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللّٰهِ۔ یہودی کہتے ہیں کہ عزیر اللہ کا بیٹا ہے اور عیسائی کہتے ہیں کہ مسیح اللہ کا بیٹا ہے) ایک قول ہے کہ اس سے مراد یہودیوں کا ایک فرقہ ہے جس نے یہ بات کہی تھی۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی صداقت کی یہ دلیل ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہودیوں نے یہ بات سن کر اس کی تردید نہیں کی تھی۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ کوئی شخص یہ کہے "خوارج استعراض یعنی دریافتِ حال کے بغیر قتل کر دینے نیز بچوں کو مار ڈالنے کو جائز سمجھتے ہیں" اس قول سے یہ مراد لیا جائے گا کہ خوارج کے ایک گروہ کے نزدیک یہ بات جائز ہے سب کے نزدیک نہیں۔ یا اسی طرح مثلاً آپ کہیں "جاءنی بنو تمیم" (میرے پاس بنو تمیم آئے) اس سے بنو تمیم کے تمام افراد مراد نہیں ہوں گے بلکہ بعض مراد ہوں گے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یہ بات یہود کی ایک جماعت نے کہی تھی، یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تھے اور آپؐ کے سامنے انھوں نے یہ بات کہی تھی۔ اس جماعت میں سلام بن مشکم، نعمان بن اوفیٰ، شاس بن قیس اور مالک بن الصیف شامل تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ جہاں تک ہمیں علم ہے اب کوئی یہودی اس بات کا قائل نہیں ہے۔ ان کے کسی فرقے نے یہ بات کہی ہوگی جواب مٹ چکا ہے۔

یہود و نصاریٰ کی مشابہت مشرکین سے

قول باری ہے (يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ۔ ان لوگوں کی دیکھا دیکھی جو ان سے پہلے کفر میں مبتلا ہوئے تھے) یعنی یہ ان کافروں کی مشابہت اختیار کرتے ہوئے یہ بات کہتے ہیں۔ اسی لفظ سے "امرأۃ صھیاء" نکلا ہے جو اس عورت کو کہا جاتا ہے جسے حیض نہ آتا ہو اس لیے کہ حیض نہ آنے کی بنا پر مردوں کے ساتھ اس کی مشابہت ہو جاتی ہے۔ یہ لوگ ان مشرکین کے مشابہ ہو گئے جنھوں نے اللہ کے شریک بُت بنا رکھے تھے اس لیے کہ انھوں نے عزیر اور مسیح دونوں کو اللہ کے بیٹے قرار دے کر اس کا شریک بنا دیا تھا حالانکہ یہ دونوں اللہ کی دیگر مخلوقات کی طرح تھے جس طرح ان مشرکین نے بتوں کو جو اللہ کی مخلوق تھے اللہ کا شریک قرار دیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ (الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ) سے بت پرست مراد ہیں جو لات و عزّیٰ اور منات کی پوجا کرتے تھے۔ ایک قول کے مطابق یہ لوگ مشرکین کے اس لیے مشابہ تھے

کہ مشرکین کا دعویٰ یہ تھا کہ فرشتے اللہ کی بیٹیاں ہیں اور ان کا دعویٰ یہ تھا کہ عزیر اور مسیح اللہ کے بیٹے ہیں ایک اور قول ہے کہ یہ لوگ اپنے اسلاف کی تقلید میں مشرکین کے مشابہ ہیں۔

قول باری ہے (ذٰلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ یہ بے حقیقت باتیں ہیں جو وہ اپنی زبانوں سے نکالتے ہیں) یعنی ان کی یہ باتیں بے معنی اور بے حقیقت ہیں اور سوائے اس کے کہ وہ ان کی زبانوں سے نکلتی ہیں، ان کا کوئی اور حاصل نہیں ہے۔

قول باری ہے (قَاتَلَهُمُ اللّٰهُ۔ خدا کی مار ان پر) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا اس کے معنی ہیں "خدا ان پر لعنت کرے" ایک قول ہے کہ اس کے معنی ہیں اللہ انھیں قتل کرے" جس طرح عرب کہتے ہیں "عافاہ اللہ" یعنی اللہ اسے تکلیف و مصیبت سے عافیت میں رکھے۔ ایک قول کے مطابق اللہ کے ساتھ عداوت رکھنے میں اسے اس شخص کی طرح قرار دیا گیا جو اپنے غیر کے ساتھ برسر پیکار رہتا ہو۔

احبار و رہبان

قول باری ہے (اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَالْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ انھوں نے اپنے علماء اور درویشوں کو اللہ کے سوا اپنا رب بنا لیا ہے) ایک قول کے مطابق حبر اس عالم کو کہتے ہیں جس کے اندر یہ خوبی ہو کہ وہ اپنے حسین انداز بیان کے ذریعے معانی میں عمدگی پیدا کر دے۔ ایسے شخص کو حبر اور حبیر بھی کہا جاتا ہے۔ راہب ڈر اور خوف رکھنے والے انسان کو کہتے ہیں جس کے لباس سے خوف و خشیت ظاہر ہو رہی ہو۔ راہب کی جمع رہبان ہے۔ اس لفظ کا استعمال عیسائیوں کے درویشوں کے لیے کیا جاتا ہے۔

علماء اور درویش کن معنوں میں رب بنائے گئے

قول باری (اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ) کی تفسیر میں دو وجوہ بیان کیے گئے ہیں ایک تو یہ کہ انھوں نے اپنے علماء اور درویشوں کو بایں معنی رب بنا لیا تھا کہ جس چیز کو یہ حرام قرار دیتے اسے یہ حرام سمجھ لیتے اور جس چیز کو حلال کر دیتے اسے یہ حلال قرار دے دیتے۔ عدیؓ بن حاتم کی روایت ہے کہ جب وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے تو آپ نے ان کے سامنے یہ آیت تلاوت فرمائی (اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ) عدی نے عرض کیا کہ لوگ ان کی پرستش نہیں کرتے تھے پھر انھیں رب کس طرح قرار دیا گیا؟ یہ سن کر آپ نے فرمایا: کیا یہ بات نہیں تھی کہ جب احبار و رہبان

کسی چیز کو حرام قرار دیتے تو لوگ اسے حرام سمجھ لیتے اور جب کسی چیز کو حلال قرار دیتے تو اسے حلال سمجھ لیتے" عدی نے اس کا جواب اثبات میں دیا اس پر آپؐ نے فرمایا: "یہی ان کی پرستش تھی جو لوگ کیا کرتے تھے تحلیل و تحریم کا حکم صرف اس ذات کی طرف سے درست ہو سکتا ہے جو بندوں کے تمام مصالح سے آگاہ ہو لیکن جب انھوں نے تحلیل و تحریم کے سلسلے میں اپنے احبار و رہبان کی تقلید کی اور اس بارے میں ان کی کہی ہوئی باتوں کو قبول کیا اور اللہ کے احکامات کو نظر انداز کر دیا جو تحلیل و تحریم کے سلسلے میں انھیں دیئے گئے تھے تو انھیں اپنے احبار و رہبان کو رب بنا لینے والے قرار دیا گیا کیونکہ انھوں نے انھیں وہی مرتبہ دے دیا تھا جو رب کا ہوتا ہے۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ لوگ ان کی اس طرح تعظیم کرتے تھے جس طرح رب کی کی جاتی ہے اس لیے کہ انھیں دیکھ کر لوگ ان کے آگے سجدے میں گر پڑتے تھے، اللہ کے سوا کوئی اور اس نوعیت کی تعظیم کا مستحق نہیں ہوتا۔ جب انھوں نے اپنے احبار و رہبان کی اس طرح تعظیم شروع کر دی تو ان پر یہ حکم عائد کر دیا گیا کہ انھوں نے ان لوگوں کو اپنا رب بنا لیا ہے۔

بعثت نبوی کی غرض و غایت، غلبۂ اسلام کے لئے ہے

قول باری ہے (ھُوَ الَّذِیْ اَرْسَلَ رَسُوْلَہٗ بِالْھُدٰی وَدِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْھِرَہٗ عَلَی الدِّیْنِ کُلِّہٖ۔ اللہ ہی ہے جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا ہے تاکہ اسے پوری جنس دین پر غالب کر دے) اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل ایمان کے لیے بشارت ہے کہ اللہ ان کی مدد کرے گا اور ان کے دین کو تمام دوسرے ادیان پر غالب کر دے گا۔ یعنی حجت و دلائل کی قوت اور غلبے کے ذریعے نیز دوسری تمام امتوں پر اس امت کو غلبہ عطا کر کے اللہ تعالیٰ دین اسلام کا پرچم بلند کر دے گا۔ آیت میں جس امر کی خبر دی تھی وہ فتوحاتی دنیا میں بھی ایسا ہی پیش آیا۔ یہ امت دین اسلام کی مخالفت اور دشمن قوتوں اور قوموں پر غالب آگئی اور ان پر اسے بالادستی حاصل ہو گئی۔

اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صداقت پر دلالت موجود ہے۔ نیز یہ دلالت بھی ہے کہ قرآن اللہ کا کلام ہے اور اللہ کے پاس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا ہے۔ اس لیے کہ اس قسم کی پیشین گوئیاں اندازے لگانے والوں نیز ظن و تخمین کی بنیاد پر آئندہ کی باتیں بتانے والوں اور جھوٹی خبریں دینے والوں کو میسر نہیں آسکتیں جبکہ قرآن میں کثرت سے غیب کی خبریں بتائی گئی ہیں۔ اور غیب کی خبر اللہ کے سوا کسی اور کو نہیں ہو سکتی اس لیے قرآن مجید، اللہ کا کلام ہے اور اس میں بیان ہونے والی باتیں اللہ کی طرف سے دی ہوئی خبریں ہیں اور اللہ تعالیٰ اپنا کلام صرف اپنے رسولوں پر نازل کرتا ہے۔

احبار و رہبان کی اکثریت لوگوں کے مال باطل طریقے سے ہڑپ کرتی ہے

قول باری ہے (یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِنَّ کَثِیْرًا مِّنَ الْاَحْبَارِ وَالرُّھْبَانِ لَیَاْکُلُوْنَ اَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ۔ اے ایمان لانے والو! ان اہل کتاب کے اکثر علماء اور درویشوں کا حال یہ ہے کہ وہ لوگوں کے مال باطل طریقوں سے کھاتے ہیں) باطل طریقوں سے مال کھانے کا مفہوم یہ ہے کہ مال پر ناجائز طریقوں سے قبضہ کرلیا جائے۔ حسن سے مروی ہے کہ یہ لوگ فیصلے کرنے میں رشوتیں لیتے تھے۔ یہاں صرف اکل یعنی کھانے کا ذکر ہوا ہے لیکن مراد تمام منافع و فوائد اور تصرفات ہیں۔ چونکہ مال کا سب سے بڑا فائدہ اکل و شرب کی صورت میں حاصل ہوتا ہے اس لیے اس کا ذکر ہوا۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (لَا تَاْکُلُوْٓا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ۔ آپس میں باطل طریقوں سے ایک دوسرے کا مال نہ کھاؤ) اس سے منافع کی تمام صورتیں مراد ہیں یا جس طرح یہ قول باری ہے (وَلَا تَاْکُلُوْٓا اَمْوَالَھُمْ۔ ان کے مال نہ کھاؤ) نیز (اِنَّ الَّذِیْنَ یَاْکُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتٰمٰی۔ جو لوگ یتیموں کا مال کھا جاتے ہیں) وغیرہا۔

انفاق کُلّی مراد ہے یا بعض؟

قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّۃَ وَلَا یُنْفِقُوْنَھَا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ جو لوگ سونا چاندی جمع کرکے رکھتے ہیں اور انھیں خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتے ہیں) تا آخر آیت ــــــــ

ظاہر آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ سارا مال اللہ کی راہ میں خرچ کردیا جائے اس لیے وعید اس شخص کو لاحق ہو رہی ہے جو سارا مال اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتا۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَلَا یُنْفِقُوْنَھَا) اللہ نے یہ نہیں فرمایا: وَلَا یُنْفِقُوْنَ مِنْھَا۔ (وہ اپنے مال میں سے خرچ نہیں کرتے)

اگر یہ کہا جائے کہ سارا مال خرچ کردینا اگر مراد ہوتا تو آیت کے الفاظ یہ ہوتے وَلَا یُنْفِقُوْنَھُمَا (اور وہ سونا چاندی خرچ نہیں کرتے) تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ آیت کے الفاظ اس طرح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کلام ایسے امر کی طرف راجع ہے جو پورا مال خرچ کردینے کے مفہوم کا مدلول ہے گویا یوں ارشاد ہوا" ولا ینفقون الکنوز (اور اپنے خزانوں یعنی جمع شدہ اموال کو خرچ نہیں کرتے) دوسری توجیہ یہ ہے کہ ایجاز کے طور پر ایک چیز یعنی چاندی کے ذکر کو سونے کے ذکر کے لیے کافی سمجھ لیا گیا۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَۃً اَوْ لَھْوَا نِ انْفَضُّوْٓا اِلَیْھَا۔ اور جب کوئی تجارت یا کھیل تماشہ دیکھتے ہیں تو اس کی طرف دوڑ پڑتے ہیں) یہاں ایجاز کے طور پر صرف تجارت کا ذکر ہوا جس کی طرف لوگ دوڑ پڑتے تھے۔

شاعر کا قول ہے۔

؎ نحن بما عندنا وانت بما عندک راضٍ والرأی مختلف

ہمارے پاس جو چیز ہے اس پر ہم راضی ہیں اور جو تمہارے پاس جو کچھ ہے اس پر تم راضی ہو، ہمارے تمہارے درمیان صرف آراء کا اختلاف ہے۔

یہاں شاعر نے ایجاز کے طور پر "راضٍ" کا لفظ ایک دفعہ بیان کیا جس کا تعلق "انت" کی ضمیر کے ساتھ ہے جبکہ مفہوم کے لحاظ سے اس کا تعلق نحن کے ساتھ بھی ہے لیکن الفاظ میں مذکور نہیں ہے اس لیے معنی کے لحاظ سے یہاں 'راضون' کا لفظ بھی موجود ہے۔

قول باری میں انفاق کا تعلق سونا اور چاندی دونوں سے ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کا رجوع صرف ایک کی طرف ہوتا دوسرے کی طرف نہ ہوتا تو اس صورت میں ان میں سے ایک خبر سے خالی رہ جاتا اور پھر یہ ایک منقطع کلام بن جاتا جو بے معنی ہوتا۔ اس لیے کہ قول باری (وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّۃَ) کو خبر کی ضرورت ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ آیت کے صرف اتنے حصے پر اقتصار کر لینا کسی طرح درست نہیں ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ ایک اور حصہ بھی چاہیے جو خبر کی جگہ لے سکے۔

ظاہر آیت کے معنوں میں کئی روایات منقول ہیں۔ موسیٰ بن عبیدہ نے بیان کیا ہے کہ انھیں عمران بن ابی انس نے مالک بن اوس بن الحدثان سے اور انھوں نے حضرت ابوذرؓ سے یہ روایت کی ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اونٹوں میں زکوٰۃ ہے۔ جو شخص دینار یا درہم یا سونا یا چاندی جمع کرتا ہے جسے وہ کسی قرض خواہ کے قرض کی ادائیگی کے لیے تیار نہیں رکھتا اور نہ ہی اللہ کی راہ میں خرچ کرتا ہے، تو وہ لوہا تیار کرتا ہے جس کے ذریعے قیامت کے دن اسے داغا جائے گا۔" راوی کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پر غور فرمائیے، کیونکہ لوگوں کے پاس ان اموال کی کثرت ہو گئی ہے، یہ سن کر حضرت ابوذرؓ نے فرمایا: کیا تم قرآن کی یہ آیت نہیں پڑھتے (وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّۃَ) تا آخر آیت۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر حدیث اس امر کی متقضی ہے کہ اونٹوں میں زکوٰۃ سے سارے اونٹ دینا مراد نہیں ہے۔ صرف فرض شدہ زکوٰۃ ادا کرنا ضروری ہے۔ لیکن سونا اور چاندی میں سارے کا سارا خرچ کر دینا ضروری ہے۔ حضرت ابوذرؓ کا مسلک یہی تھا کہ سونا چاندی ذخیرہ کرنا جائز نہیں ہے۔ محمد بن عمروؓ نے ابوسلمہ سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مجھے یہ بات پسند نہیں کہ احد پہاڑ کے برابر میرے پاس سونا ہو اور تین دن گزر جانے کے بعد اس میں سے کچھ بھی میرے پاس باقی رہ جائے الا یہ کہ مجھے صدقہ قبول کرنے والا کوئی نہ ملے

یا یہ کہ میں اسے اپنا قرض اتارنے کے لیے رکھ چھوڑوں ۔" اس روایت میں یہ مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات کے لیے سونا چاندی ذخیرہ کرنا پسند نہیں کیا بلکہ اسے خرچ کر دینا پسند فرمایا لیکن آپ نے خرچ نہ کرنے والے کے لیے کسی وعید کا ذکر نہیں کیا۔

قتادہ نے شہر بن حوشب سے اور انھوں نے حضرت ابوامامہ سے روایت کی ہے کہ اہل صفہ میں سے ایک صحابی کا انتقال ہوگیا۔ اس کے پاس سے ایک دینار برآمد ہوا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اس کے ذریعہ قیامت میں اسے داغا جائے گا" یہ ممکن ہے کہ آپ کو شاید پتہ چل گیا ہو کہ مرنے والے نے یہ دینار غلط طریقے سے حاصل کیا تھا یا اس کا حق ادا نہیں کیا تھا یا انھوں نے کسی اور سے فاقہ ظاہر کر کے یہ دینار حاصل کیا تھا حالانکہ انھیں اس کی ضرورت نہیں تھی۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ جس شخص نے مالدار ہوتے ہوئے کسی کے سامنے دست سوال دراز کیا اس نے گویا اپنے لیے جہنم کے انگاروں کا ڈھیر لگا لیا" صحابہ نے عرض کیا کہ اس کی مال داری کی کیا حد ہے ؟ آپ نے فرمایا : اس کی حد یہ ہے کہ اس کے اہل خانہ کے پاس اتنا مال موجود ہو جس سے وہ اپنے اہل وعیال کے لیے صبح وشام کی دو وقت خوراک کا انتظام کر سکتا ہو۔" یہ اس وقت کی بات تھی جب لوگ انتہائی ضرورت مند ہوتے تھے اور نہایت عُسرت سے زندگی گزارتے تھے جس کی بنا پر ایک دوسرے کی خبرگیری اور مدد ان پر واجب تھی۔

حضرت عمر بن عبدالعزیز سے مروی ہے کہ سارا سونا چاندی خرچ کر دینے کا حکم ہے۔ قول باری (خُذْ مِنْ اَمْوَالِھِمْ صَدَقَۃً تُطَھِّرُھُمْ بِھَا۔ آپ ان کے اموال میں سے صدقہ لیں جس کے ذریعے آپ انھیں پاک کر دیں) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ نقل مستفیض کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات ثابت ہے کہ آپ نے دو سو درہم میں پانچ درہم اور بیس دینار میں نصف دینار زکوٰۃ کے طور پر واجب کر دیا تھا۔ جس طرح آپ نے مویشیوں میں زکوٰۃ کے وجوب کا حکم دیا تھا اور سارے مویشی اللہ کی راہ میں دے دینا واجب قرار نہیں دیا تھا۔ اگر سارے کا سارا سونا اور چاندی خرچ کر دینا واجب ہوتا تو پھر نصاب مقرر کرنے نیز اس نصاب پر زکوٰۃ لازم کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا۔ نیز صحابہ کرام میں ایسے حضرات بھی موجود تھے جو بڑے خوشحال تھے اور جن کے پاس وافر مقدار میں مال و دولت موجود تھی۔ مثلاً حضرت عثمانؓ اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ وغیرہما۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی اس دولت مندی کا علم بھی تھا لیکن آپؐ نے انھیں سارے کا سارا مال اللہ کی راہ میں خرچ کر دینے کا حکم نہیں دیا۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ سارے کا سارا سونا چاندی خرچ کر دینا واجب نہیں ہے۔ بلکہ صرف فرض زکوٰۃ نکالنا واجب ہے الّا یہ کہ کوئی ایسی صورت پیش آجائے جو ہمدردی اور خبرگیری نیز مدد کو

واجب کر دیتی ہو مثلاً بھوک کے ہاتھوں مجبور انسان یا افلاس کا مارا ہوا، تن بدن پر کپڑے سے عاری شخص آجائے یا کسی بے گور و کفن میت کی تجہیز و تکفین کا مسئلہ سامنے آجائے تو ان صورتوں میں ایک شخص کو اپنے مال میں سے خرچ کرنا چاہیے۔ زکوٰۃ ادا کرنے کے بعد اسے ان صورتوں میں پیسہ خرچ کرنے سے ہاتھ اٹھا لینا نہیں چاہیے۔ شریک نے ابوحمزہ سے، انھوں نے عامر سے، انھوں نے حضرت فاطمہ بنت قیس سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (فی المال حق سوی الزکوٰۃ۔ زکوٰۃ کے سوا بھی مال میں حق ہے) اس موقع پر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی (لَیْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ۔ نیکی یہ نہیں کہ تم اپنا رخ مشرق اور مغرب کی طرف پھیرو) تا آخر آیت۔

قول باری (وَلَا یُنْفِقُوْنَهَا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ) میں یہ احتمال ہے کہ اس سے وَلَا ینفقون منها۔ مراد ہو، حرف مِنْ حذف کر دیا گیا ہو لیکن معنی کے لحاظ سے وہ مراد ہو۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس مراد کو اپنے اس قول (خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) سے بیان کر دیا ہو۔ اور اس طرح مال کا بعض حصہ وصول کرنے کی ہدایت دے دی گئی کل مال وصول کرنے کی نہیں۔ اس سے پہلی آیت کے نسخ کا وجوب نہیں ہوتا اس لیے کہ اس سے وَلَا یُنْفِقُوْنَ مِنْهَا۔ مراد لینا درست ہے اس لیے نسخ لازم نہیں آتا۔

کنز کسے کہتے ہیں؟

کنز ایک چیز کو بھینچ دینا اور اسے اچھی طرح دبا کر رکھنے کو کہتے ہیں۔ الھذلی کا شعر ہے۔

؎ لادرّ درّی ان اطعمتُ نازلکم ۔۔۔ قرف الحتی وعندی البُر مکنوز

خدا کرے میں خوش حال نہ رہوں اگر میں تمھارے مہمان کو بھوسے کی روٹی کا تنور میں رہ جانے والا چھلکا کھلاؤں یعنی جلی ہوئی روٹی دوں جب کہ میرے پاس گندم کا آٹا موجود ہو جو ٹھسا ہوا رکھا ہے۔

جب آپ کھجور کو بانس کی ٹوکری میں دبا دبا کر رکھیں تو اس وقت کہا جاتا ہے: کنزت التمر۔ شریعت میں کنز اس مال کا نام ہے جس کی زکوٰۃ ادا نہ کی گئی ہو۔ حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ حسن، عامر، سدی اور دیگر حضرات سے مروی ہے کہ جس مال کی زکوٰۃ ادا نہ کی گئی ہو وہ کنز کہلائے گا۔ پھر ان میں سے بعض کا یہ قول ہے کہ اگر زکوٰۃ نہ نکالی گئی ہو تو وہ مال خواہ ظاہر ہو یعنی دفینے کی صورت میں نہ ہو کنز کہلائے گا اور اگر زکوٰۃ نکال دی گئی ہو تو وہ مال خواہ دفینے کی صورت میں ہو کنز نہیں کہلائے گا۔ یہ بات تو واضح ہے کہ شرعی اسماء توقیف یعنی شرعی دلیل اور رہنمائی کے ذریعے ہی مقرر کیے جاتے ہیں اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ کنز ہر اس مال کا نام ہے جس کی مقررہ زکوٰۃ نہ نکالی گئی ہو۔ جب بات

اس طرح ہے تو قول باری (وَالَّذِیْنَ لَا یَکْنِزُوْنَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّۃَ) کی عبارت کچھ اس طرح ہوگی۔ "اَلَّذِیْنَ لَا یُؤَدُّوْنَ زَکَاۃَ الذَّھَبِ وَالْفِضَّۃِ (جو لوگ سونے اور چاندی کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتے) پھر فرمایا (وَلَا یُنْفِقُوْنَھَا) یعنی زکوٰۃ کو اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے۔ اس صورت میں آیت صرف وجوب زکوٰۃ کی مقتضی ہوگی کسی اور مفہوم کی نہیں۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انھیں یحییٰ بن یعلی المحاربی نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں غیلان نے جعفر بن ایاس سے، انھوں نے مجاہد سے۔ اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ جب آیت زیر بحث نازل ہوئی تو مسلمان اس سے بڑے فکر مند ہوگئے۔ حضرت عمرؓ فرمانے لگے کہ میں اس پریشانی کو دور کرنے کا چارہ کرتا ہوں۔ یہ کہہ کر آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچ گئے اور عرض کیا کہ اس آیت سے آپ کے صحابہ کو بڑی پریشانی لاحق ہوگئی ہے اس پر آپؐ نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کی فرضیت صرف اس لیے کی ہے کہ تمھارا باقی ماندہ مال تمھارے لیے پاک وطیب ہوجائے۔ اسی طرح تم پر میراث کی فرضیت اس لیے کی گئی ہے کہ یہ مال تمھارے پس ماندگان کو مل جائے"۔ جب حضرت عمرؓ نے آپ کی زبان مبارک سے یہ بات سنی تو خوشی میں آکر اللہ اکبر کا نعرہ بلند کیا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مزید فرمایا "میں تمھیں نہ بتادوں کہ انسان کے لیے اس کا بہترین خزانہ کونسا ہے اس کی وہ نیک بیوی ہے کہ جب اس پر نظر ڈالے تو خوش ہوجائے اور جب کوئی کام کہے تو فوراً کرلے۔ اور جب اس کے پاس موجود نہ ہو تو اس دوران اس کی نگہبانی کرے"۔ یعنی اپنی عزت وآبرو اور اپنے شوہر کے مال کی حفاظت کرے۔ اس حدیث میں آپؐ نے بیان فرمادیا کہ انفاق سے مال کا کچھ حصہ خرچ کرنا مراد ہے، سارا مال خرچ کردینا مراد نہیں ہے۔

اور قول باری (اَلَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ) سے وہ لوگ مراد ہیں جو زکوٰۃ نہیں نکالتے۔ ابن لھیعہ نے روایت بیان کی ہے، انھیں دراج نے ابوالہیثم سے، انھوں نے حضرت ابوسعیدؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا ادیت زکاۃ مالک فقد قضیت الحق الذی یجب علیک۔ جب تم اپنے مال کی زکوٰۃ نکال دو تو تم نے گویا وہ حق ادا کردیا جو تم پر واجب ہوا تھا) اس حدیث میں بھی یہی بیان کیا گیا کہ مال میں واجب ہونے والے حق کا نام زکوٰۃ ہے۔

سہیل بن ابی صالح نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ما من صاحب کنز لا یودی زکاۃ کنزہ الا جئی بہ یوم القیامۃ وبکنزہ فیحمی بھا جنبہ وجبینہ حتی یحکم اللہ بین عبادہ۔ جس شخص کے پاس کنز

یعنی خزانہ ہو اور وہ اس کی زکوٰۃ ادا نہ کرے تو قیامت کے دن اسے اس کے خزانے کے ساتھ لایا جائے گا اور پھر اس کے خزانے کو پگھلا کر اس کے پہلو اور پیشانی کو داغا جاتا رہے گا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے متعلق اپنا فیصلہ سنا دے گا) اس حدیث میں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بتا دیا کہ کنز یعنی خزانے میں واجب ہونے والا حق زکوٰۃ کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔ نیز یہ کہ سارا خزانہ خرچ کر دینا واجب نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (فیحمٰی بھا جنبہ وجبینتہ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے یہ فرما کر وہی معنی لیے ہیں جو اس قول میں مذکور ہیں (وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ) تا قولِ باری (فَتُكْوٰى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوْبُهُمْ وَظُهُوْرُهُمْ هٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ۔ اور پھر اسی سونے چاندی سے ان لوگوں کی پیشانیوں اور پہلوؤں اور پیٹھوں کو داغا جائے گا ـــــ یہ ہے وہ خزانہ جو تم نے اپنے لیے جمع کر رکھا تھا) یعنی تم لوگوں نے اس کی زکوٰۃ ادا نہیں کی۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں عبداللہ بن صالح نے انھیں عبدالعزیز بن ابی سلمہ الماجشون نے عبداللہ بن دینار سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان الذی لایؤدی زکوتہ یمثل لہ شجاع اقرع لہ زبیبتان یلزمہ او یطوقہ یقول انا کنزک، انا کنزک۔ جو شخص اپنے مال کی زکوٰۃ نہیں نکالتا قیامت کے دن اس کے اس مال کو ایک زہریلے گنجے سانپ کی شکل دے دی جائے گی جس کی آنکھوں کے اوپر دو سیاہ نقطے ہوں گے، پھر یہ سانپ اس کے ساتھ چپکا رہے گا یا اس کی گردن کے گرد لپٹا رہے گا۔ اور اس سے کہتا رہے گا کہ میں تیرا خزانہ ہوں، میں تیرا خزانہ ہوں)۔

ہمارے بیان سے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ قول باری (وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ) تا آخر آیت میں زکوٰۃ کی عدم ادائیگی مراد ہے، آیت کے عموم نے ہر قسم کے سونا چاندی میں زکوٰۃ کے ایجاب کو لازم کر دیا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم کو سونے چاندی کے اسم کے ساتھ معلق کر دیا ہے، اس لیے آیت اسم کے وجود کے ساتھ سونے چاندی کی زکوٰۃ کے ایجاب کی مقتضی ہو گی، اس کے وجوب کے لیے سونے چاندی کے اسم کا وجود ضروری ہے، سونے چاندی سے متعلقہ کاریگری کی ضرورت نہیں ہے یعنی جس شخص کے پاس سونا یا چاندی خواہ کسی بھی شکل میں ہو اس پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی دوسرے الفاظ میں اس کے پاس ڈھلا ہوا سونا یا چاندی ہو یا سکوں کی شکل میں ہو یا ڈلی کی صورت میں ہو اس پر لفظ کے عموم کی بنا پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ چونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت زیر بحث

ہیں سونا اور چاندی دونوں کا ایک ساتھ ذکر کر کے ان کے مجموعے پر زکوٰۃ کا حق واجب کر دیا ہے۔ اس لیے اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ نصابِ زکوٰۃ مکمل کرنے کے لیے سونے کو چاندی کے ساتھ ملانا واجب ہے۔

زیورات کی زکوٰۃ

زیورات کی زکوٰۃ کے مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب نے زیورات پر زکوٰۃ واجب کر دی ہے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے اسی قسم روایت ہے، سفیان ثوریؒ نے حماد سے اس کی روایت کی ہے، انھوں نے ابراہیم نخعی سے، انھوں نے علقمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے۔ حضرت جابرؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ زیورات میں زکوٰۃ نہیں ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا یہی قول ہے۔ حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ زیورات کی صرف ایک دفعہ زکوٰۃ نکالی جائے گی اور اس کے بعد اس کی زکوٰۃ نکالنے کی ضرورت نہیں۔ ہم نے زیورات میں زکوٰۃ کے وجوب پر آیت کی دلالت کی وجہ بیان کر دی ہے جو یہ ہے کہ سونے اور چاندی کا اسم زیورات کو بھی شامل ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زیورات میں زکوٰۃ کے وجوب پر دلالت کرنے والی روایات منقول ہیں۔

ایک روایت کے راوی عمرو بن شعیب ہیں۔ انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے روایت کی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو عورتوں کے ہاتھوں میں سونے کے کنگن دیکھے۔ آپ نے پوچھا کہ ان کی زکوٰۃ نکالی جاتی ہے؟ جواب نفی میں ملا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں خواتین سے فرمایا: کیا تمھیں یہ بات اچھی لگے گی کہ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن ان دونوں کنگنوں کے بدلے جہنم کی آگ کے دو کنگن تمھیں پہنا دے؟" آپؐ نے کنگن میں بھی زکوٰۃ واجب کر دی۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن عیسیٰ نے، انھیں عتاب نے ثابت بن عجلان سے، انھوں نے عطا سے اور انھوں نے حضرت ام سلمہؓ سے، وہ فرماتی ہیں کہ میں سونے کے پازیب پہنا کرتی تھی۔ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ آیا یہ کنز میں داخل ہے۔ آپؐ نے جواب میں فرمایا کہ "جس سونے کی مقدار زکوٰۃ کے نصاب کو پہنچ جائے اس کی زکوٰۃ ادا کرو، وہ کنز نہیں کہلائے گا" اس روایت میں دو باتوں پر دلالت پائی جاتی ہے ایک تو یہ کہ زیورات میں زکوٰۃ واجب ہے اور دوسری یہ کہ جس مال کی زکوٰۃ ادا نہ کی جائے وہ کنز ہے۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن ادریس الرازی نے،

انھیں عمرو بن الربیع بن طارق نے، انھیں یحییٰ بن ایوب نے عبیداللہ بن ابی جعفر سے، کہ انھیں محمد بن عمرو بن عطاء نے بتایا ہے کہ انھیں حضرت عبداللہ بن شداد بن الہاد نے یہ خبر دی کہ ہم حضرت عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ وہ فرمانے لگیں کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے۔ اس وقت میرے ہاتھ میں چاندی کے زیور پڑے ہوئے تھے، آپ نے دیکھ کر پوچھا کہ یہ زیور کیسے ہیں؟ میں نے عرض کیا۔ میں نے خود ہی انھیں زیور کی شکل دے دی ہے تاکہ آپ کے سامنے انھیں پہن لیا کروں۔ آپ نے پوچھا کہ اس کی زکوٰۃ ادا کرتی ہو؟ میں نے نفی میں جواب دیا یا اسی قسم کے، اللہ جانے، کوئی الفاظ کہے، جسے سن کر آپؐ نے فرمایا (ھو حسبک من النار۔ تمھارے لیے جہنم کی آگ کا اتنا ہی حصہ کافی ہے)۔

یہ حدیث دو باتوں پر دلالت کرتی ہے۔ ایک تو یہ کہ زیورات پر زکوٰۃ واجب ہے اور دوسری یہ کہ ڈھلی ہوئی چاندی کو بھی ورق کہا جاتا ہے اس لیے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا تھا (فتخات من ورق) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ (فی الرقۃ ربع العشر۔ چاندی کی ڈلیوں یا سکوں میں چالیسواں حصہ ہے) آپ کا یہ قول ظاہری طور پر زیورات میں زکوٰۃ کے ایجاب کا مقتضی ہے اس لیے کہ رقہ اور ورق دونوں ہم معنی الفاظ ہیں۔ قیاس اور نظر کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ سونے اور چاندی کے عین میں زکوٰۃ کا وجوب ہوتا ہے بشرطیکہ وہ ایسے شخص کی ملکیت میں ہوں جو زکوٰۃ نکالنے کا اہل ہو۔ زکوٰۃ کا وجوب سونے اور چاندی کی کسی صفت کے ساتھ نہیں ہوتا جو ان کے ساتھ مخصوص ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سونے یا چاندی کے پگھلے ہوئے ٹکڑوں یا ڈلیوں پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے اگرچہ مال کی افزائش کی خاطر نہ رکھا گیا ہو، سونا اور چاندی اسی امر میں دوسرے اموال سے مختلف ہیں اس لیے کہ دوسرے اموال میں صرف زکوٰۃ کے اہل شخص کی ملکیت میں آجانے کی بنا پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی جب تک کہ ان میں نماء یعنی مال کی افزائش کا پہلو نہ پایا جائے۔ اس لیے ڈھلے ہوئے سونے اور زیورات کی شکل میں موجود سونے کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔ نیز اس پر سب کا اتفاق ہے کہ زیورات اگر مرد کی ملکیت میں ہوں تو ان پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی اس لیے اگر یہ عورت کی ملکیت میں ہوں تو اس صورت میں بھی ان کا یہی حکم ہونا چاہیے جس طرح درہم و دینار کا حکم ہے۔ نیز جن اموال میں زکوٰۃ لازم ہوتی ہے ان کے حکم میں مرد اور عورت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اس لیے زیورات کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ اور مرد و عورت کے لحاظ سے ان میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ زیورات کی حیثیت کام کرنے والے بیلوں اور استعمال ہونے والے کپڑوں کی طرح ہے، اور چونکہ ان میں زکوٰۃ کا وجوب نہیں ہوتا اس لیے زیورات میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہونی چاہیے

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ سونے چاندی کے علاوہ دوسرے تمام اموال میں زکوٰۃ کا وجوب اس وقت ہوتا ہے جب ان میں نماء یعنی افزائش کا پہلو موجود ہو اور انھیں افزائش کی خاطر رکھا گیا ہو۔ اس لیے جن اموال میں یہ مفہوم نہیں پایا جائے گا اور ان میں زکوٰۃ کا وجوب نہیں ہو گا جبکہ عین سونا اور عین چاندی پر زکوٰۃ کا وجوب ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ درہم و دینار اور سونے چاندی کی ڈھلی ہوئی ڈلیوں پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے جبکہ ڈھلائی کا مقصد صرف یہ ہو کہ ملاوٹ سے انھیں پاک کر دیا جائے اور اس کے بعد محفوظ کر لیا جائے۔ مال کی افزائش مقصد نہ ہو۔ نیز ایک پہلو یہ بھی ہے کہ سونے اور چاندی کے اندر کاریگروں کی کاریگری کا کوئی اثر نہیں ہوتا اور اس کاریگری کی وجہ سے کسی بھی حالت میں ان کے حکم کے اندر کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ کاریگری کے وجود اور عدم وجود دونوں صورتوں میں حکم کے اندر کوئی فرق نہ آئے۔

اگر یہ کہا جائے کہ زیورات کو عاریت کے طور پر کسی کو دے دینا ہی اس کی زکوٰۃ ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ عاریت واجب نہیں ہوتی جبکہ زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اس لیے عاریت کو زکوٰۃ کا نام دے دینا باطل ہے۔ امام مالکؒ کا یہ قول کہ زیورات میں صرف ایک مرتبہ زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اس کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ اس لیے کہ اگر زیورات زکوٰۃ واجب ہونے والے اموال کی جنس میں شامل ہیں تو ان میں ہر سال زکوٰۃ واجب ہو گی۔

فصل

زیر بحث آیت سونے اور چاندی دونوں کے مجموعے پر زکوٰۃ کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے یہ دلالت ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم کر دینے کے وجوب کی مقتضی ہے۔ اس بارے میں فقہاء کی آراء مختلف ہیں۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ایک کو دوسرے میں ضم کر دیا جائے گا اور اس طرح جب نصاب مکمل ہو جائے گا تو زکوٰۃ نکال دی جائے گی۔ تاہم انضمام کی کیفیت کے متعلق ہمارے اصحاب کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ قیمت کے ذریعے انضمام ہوگا جس طرح عروض یعنی سامانِ تجارت میں ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ یہ انضمام اجزاء کے ذریعے ہوگا۔ ابن ابی لیلیٰ اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ ایک کو دوسرے کے ساتھ ملایا نہیں جائے گا۔ ایک کو دوسرے میں ضم کرنے کی روایت حسن، قتادہ اور بکیر بن عبداللہ بن الاشج سے بھی مروی ہے۔ سونا اور چاندی دونوں کے مجموعے پر زکوٰۃ کے وجوب کی دلیل یہ قولِ باری ہے (وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ) اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کو ملا کر ان پر زکوٰۃ واجب کر دی ہے اس لیے کہ قول باری (وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا) میں ان دونوں کا انفاق مراد ہے۔ دونوں کو ملا دینے کے وجوب پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حق کے وجوب کے لحاظ سے دونوں یکساں ہیں، یہ حق چالیسواں حصہ ہے اس لیے ان دونوں کی حیثیت تجارت کی غرض سے موجود مختلف اشیاء جیسی ہے۔ تجارت کی ان اشیاء کا چونکہ چالیسواں حصہ بطور زکوٰۃ لیا جاتا ہے اس لیے انھیں ایک دوسرے کے ساتھ ضم کر دیا جاتا ہے، حالانکہ ان کی جنس ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہے۔ امام شافعی نے یہ فرمایا ہے کہ اگر ایک شخص کے پاس ایک سو درہم نقد ہوں اور ایک سو درہم کا سامانِ تجارت ہو تو اس صورت میں اس پر زکوٰۃ واجب ہو گی۔ اس طرح انھوں نے سامان کو سو درہم نقد کے ساتھ ملا دیا حالانکہ دونوں کی جنس ایک دوسرے سے مختلف ہے۔ اس انضمام کی وجہ یہ ہے کہ چالیسویں حصے کے وجوب کے لحاظ سے دونوں یکساں ہیں۔

تاہم سونا اور چاندی اونٹوں اور بھیڑ بکریوں کی نسبت سے دو جنس کی طرح نہیں ہیں اس لیے کہ اونٹوں اور بھیڑ بکریوں کی زکوٰۃ کا حساب ایک دوسرے سے مختلف ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ پانچ اونٹوں کی زکوٰۃ چالیس بکریوں کی زکوٰۃ کی طرح ہے لیکن واجب ہونے والے حق کے لحاظ سے ان دونوں کی یکسانیت ایک کو دوسرے کے ساتھ ملانے کی موجب نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے یہ نہیں کہا ہے کہ واجب ہونے والی مقدار میں سونے اور چاندی کی یکسانیت ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا دینے کی موجب ہے۔ ہم نے تو صرف یہ کہا ہے کہ ان دونوں کی چالیسویں حصے کے وجوب میں یکسانیت ان دونوں کے انضمام کی سبب ہے جس طرح اشیاء تجارت میں انضمام کے وقت چالیسویں حصے کے وجوب میں یکسانیت ہوتی ہے۔ اس کے برعکس اونٹوں اور بھیڑ بکریوں میں چالیسواں حصہ واجب نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ ایک بکری پانچ اونٹوں کا چالیسواں حصہ نہیں ہوتی نہ ہی یہ چالیس بکریوں کا چالیسواں حصہ ہوتی ہے۔ اس لیے کہ ہوسکتا ہے کہ چالیس بکریاں عمدہ قسم کی ہوں اور زکوٰۃ میں لی جانے والی بکری متوسط درجے کی ہو۔ اس طرح یہ بکری چالیسویں حصے سے کم ہوگی۔ اس لیے معترض کا یہ الزامی اعتراض ساقط اور باطل ہے۔ اگر یہ حضرات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کریں کہ (لیس فیما دون خمس اواق صدقۃ۔ پانچ اوقیہ چاندی سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے) یہ حدیث چاندی میں زکوٰۃ کو واجب کر دیتی ہے خواہ اس کے ساتھ سونا موجود ہو یا نہ ہو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد سو درہم کو سامانِ تجارت کی قیمت کے ساتھ ضم کرنے سے مانع نہیں ہے اور معترض کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ انضمام اس وقت ہوگا جب اس سو درہم کے ساتھ اس سامان تجارت کے علاوہ دوسری اشیاء نہ ہوں۔ اسی طرح ہم بھی چاندی کو سونے کے ساتھ ملا کر زکوٰۃ نکالنے کے بارے میں کہتے ہیں۔ اس لیے اس حدیث کے ذریعے ہمارے مسلک پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔

مہینوں کی تعداد اور ترتیب روزِ اوّل سے مقرر ہے

قول باری ہے (اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِیْ كِتٰبِ اللّٰهِ یَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ مِنْهَاۤ اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ۔ حقیقت یہ ہے کہ مہینوں کی تعداد جب سے اللہ نے آسمان و زمین کو پیدا کیا ہے اللہ کے نوشتے میں بارہ ہی ہے اور ان میں سے چار مہینے حرام ہیں) اللہ تعالیٰ نے دیگر مواقع پر فرمایا (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ۔ حج کے معلوم مہینے ہیں) نیز فرمایا (یَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ قُلْ هِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ۔ آپ سے چاند کے گھٹنے بڑھنے کے بارے میں پوچھتے ہیں آپ کہہ دیجیے

یہ لوگوں کے لیے تاریخوں کی تعیین کی اور حج کی علامتیں ہیں) اور مہینوں کے ساتھ لوگوں کے بہت سے دینی اور دنیوی مصالح کو معلق کر دیا پھر اس آیت میں ان مہینوں کی تعداد واضح طور پر بیان کر دی اور یہ بتا دیا کہ یہ بارہ مہینے ایک ہی ڈگر پر آتے جاتے ہیں۔ ان میں سے آگے آنے والا مہینہ پیچھے نہیں جاتا اور پیچھے آنے والا آگے نہیں آتا۔ قول باری (اِنَّ عِدَّۃَ الشُّھُوْرِ عِنْدَ اللّٰہِ) کے اندر دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان مہینوں کو وضع کیا اور انہیں ان کے ناموں سے اسی ترتیب کے ساتھ موسوم کر دیا جو ترتیب اس نے آسمان و زمین کی پیدائش کے دن دی تھی اور پھر اسے اپنے انبیاء پر اپنی بھیجی ہوئی کتابوں کے ذریعے نازل کر دیا تھا۔ قول باری (اِنَّ عِدَّۃَ الشُّھُوْرِ عِنْدَ اللّٰہِ) کے یہی معنی ہیں۔ ان مہینوں کی ترتیب کا حکم علیٰ حالہٖ باقی ہے۔

مشرکین اپنے طور پر ان مہینوں کے ناموں میں تبدیلی کر لیتے تھے اور ان کے ناموں میں تقدیم و تاخیر کر کے مہینوں کو آگے پیچھے کر دیتے تھے لیکن مشرکین کے اس عمل سے مہینوں کی ترتیب کی صورت ختم نہیں ہوئی اور یہ ترتیب بحالہٖ باقی رہی۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے سامنے یہ سب باتیں اس لیے بیان کر دیں کہ ہم مہینوں کے بارے میں اللہ کے حکم کی اتباع کریں اور ان کے متعلق زمانۂ جاہلیت کے طرزِ عمل کو ٹھکرا دیں جس کے تحت مشرکین مہینوں کے ناموں میں تقدیم و تاخیر کر لیتے تھے اور پھر ان تبدیل شدہ ناموں کے ساتھ احکام کو معلق کر دیتے تھے۔

اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابو بکرہؓ کی روایت کے مطابق منیٰ میں عقبہ کے مقام پر خطبہ دیتے ہوئے فرمایا تھا (ایھا الناس ان الزمان قد استدار زمانہ اپنی اصلی حالت کی طرف پلٹ آیا ہے) حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے مطابق آپ نے فرمایا (فھو کھیئتہ یوم خلق السماوات والارض۔ اب وہ اپنی اس حالت پر ہے جس پر وہ زمین و آسمان کی پیدائش کے دن تھا) اور حضرت ابو بکرہؓ کی روایت کے مطابق آپ نے فرمایا (قد استدار کھیئتہ یوم خلق السماوات والارض وان عدۃ الشھور عند اللہ اثنا عشر شھرا منھا اربعۃ حرم ثلاث متوالیات ذوالقعدۃ وذوالحجۃ والمحرم ورجب مضر الذی بین جمادی وشعبان وان النسیء زیادۃ فی الکفر۔ زمانہ اپنی اس حالت کی طرف پلٹ آیا ہے جس پر وہ آسمانوں اور زمین کی پیدائش کے دن تھا، اللہ کے نزدیک یعنی اس کے نوشتہ میں مہینوں کی تعداد بارہ ہے جن میں چار حرام مہینے ہیں۔ تین پے در پے آتے ہیں یعنی ذیقعدہ، ذی الحجہ اور محرم، اور قبیلہ مضر کا رجب جو جمادی الآخرہ اور شعبان کے درمیان ہے۔ نیز نسیء تو کفر میں ایک مزید کافرانہ حرکت ہے) حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اس لیے فرمایا کہ زمانۂ جاہلیت میں مشرکین صفر کے مہینے کو ایک سال حرام قرار دیتے اور ایک سال

حلال۔ اسی طرح محرم کو ایک سال حرام قرار دیتے ایک سال حلال، نسی (اس کی وضاحت آگے آرہی ہے) کا یہ چکر شیطانی عمل تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بتادیا کہ زمانہ یعنی مہینوں کا نومانہ اپنی اس حالت پر لوٹ آیا ہے جس پر وہ آسمان و زمین کی پیدائش کے دن تھا، اور یہ کہ ہر مہینہ اپنے اس مقام پر واپس آگیا ہے۔ جس پر اللہ نے اپنی ترتیب اور اپنے نظام کے لحاظ سے اسے رکھا تھا۔

مجھ سے ایک شخص نے جس کا تعلق ایک نجومی کے خاندان سے تھا، یہ ذکر کیا کہ اس کے دادا نے ــــ میرے خیال میں یہ محمد بن موسیٰ منجم تھا جس کی طرف اس خاندان والے اپنی نسبت بیان کرتے ہیں ــــ قمری مہینوں کا اس دن سے حساب لگایا تھا جس دن اللہ تعالیٰ نے آسمان و زمین کی تخلیق کی تھی، اس نے یہ دریافت کیا کہ قمری مہینے سورج اور چاند دونوں کے حساب سے اس وقت کی طرف پلٹ آئے تھے جس کا ذکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں کیا تھا کہ یوم النحر یعنی دسویں ذی الحجہ کو وقت اپنی اصلی حالت کی طرف پلٹ آیا ہے۔ یہ حجۃ الوداع کا یوم النحر تھا۔ اس لیے کہ آپ نے یہ بات منیٰ میں عقبی کے مقام پر اپنے خطبے میں فرمائی تھی۔ مذکورہ بالا منجم نے آٹھ سال میں یہ حساب لگایا تھا۔ اس طرح اس سال کے ذی الحجہ کا دسواں روز یعنی یوم النحر ٹھیک اسی دن آیا تھا جس دن یہ مہینوں یعنی زمانہ کے آغاز کے وقت سے واقع ہوتا چلا آتا تھا۔ نیز سورج اور چاند بھی اس دن اسی مقام پر تھے جس کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ زمانہ مشرکین کے نسی اور مہینوں کے ناموں کی تبدیلی کی وجہ سے اس مقام سے ہٹ گیا تھا اور پھر اس سال یوم النحر کو اپنے اصلی مقام پر واپس آگیا ہے۔

اسی بنا پر حضرت ابوبکرؓ نے جس سال حج کیا تھا اس سال حج اس دن نہیں ہوا تھا جو حج کے لیے زمانے کی ابتداء سے مقرر کیا گیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رجب کا ذکر کرتے ہوئے قبیلہ مضر کی طرف اس کی نسبت کی اور فرمایا کہ یہ وہ رجب ہے جو جمادی الآخر اور شعبان کے درمیان آتا ہے اس سے رمضان کے مہینے کی نفی مراد تھی جسے قبیلہ ربیعہ رجب کا نام دیتے تھے۔

قول باری (اِنَّ عِدَّۃَ الشُّھُوْرِ عِنْدَ اللّٰہِ اثْنَا عَشَرَ شَھْرًا فِیْ کِتٰبِ اللّٰہِ) کی دوسری توجیہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمانے کو بارہ حصوں میں تقسیم کر کے ان کے برجوں میں سے ہر ایک برج میں سورج کا نزول متعین کر دیا۔ اس طرح سورج آسمان کو تین سو پینسٹھ دنوں اور ایک چوتھائی دن میں عبور کرتا ہے۔ اس طرح ہر برج کے حصے میں دنوں کے حساب سے تیس دن اور ایک دن کی کوئی کسر آتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے زمانے کو چاند کی گردش کے حساب سے تقسیم کر دیا۔ چاند آسمان کو ساڑھے انتیس دن میں قطع کرتا ہے، اللہ تعالیٰ نے قمری سال کے تین سو چون دن اور ایک چوتھائی دن بنائے۔ اس طرح سورج کا ایک برج کو قطع کرنا چاند

کا پورے آسمان کو قطع کرنے کے تقریباً برابر ہو گیا۔

قول باری (الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ) سورج اور چاند تک حساب کے پابند ہیں) نیز فرمایا (وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ۔ دیکھو ہم نے رات اور دن کو دو نشانیاں بنایا ہے۔ رات کی نشانی کو ہم نے بے نور بنا دیا اور دن کی نشانی کو روشن کر دیا تاکہ تم اپنے رب کا فضل تلاش کر سکو اور ماہ و سال کا حساب رکھ سکو) سال کو بارہ برجوں میں سورج کے نزول کے حساب سے تقسیم کر دیا گیا اور اس طرح سال کے بارہ مہینے بن گئے۔

مہینے میں دنوں کی تعداد

تاہم شمسی اور قمری سالوں میں اس کسر کی بنا پر اختلاف ہو گیا جو ان دونوں کے درمیان آتی تھی۔ یہ کسر تقریباً بارہ دنوں کی تھی۔ قمری مہینے تیس اور انتیس دنوں کے ہو گئے، ان ہی دنوں کے ساتھ شرعی احکام کا تعلق ہوتا تھا، اس آدھے دن کا کوئی حکم نہیں تھا جو انتیس دنوں سے زائد ہوتا تھا۔

یہ تھی وہ تقسیم جس کی رو سے اللہ تعالیٰ نے اس کائنات کی تخلیق کے دن سے سال کے بارہ حصے بنا دیئے تھے۔ پھر اس ترتیب کو ان امتوں نے بدل ڈالا جو اپنے انبیاء کی شریعتوں سے بہت دور جا چکی تھیں۔ رومی جنتری کے بعض مہینے اٹھائیس دنوں کے ہوتے تھے اور بعض ساڑھے اٹھائیس دنوں کے اور بعض اکتیس دنوں کے۔ یہ بات اللہ تعالیٰ کے اس حکم کے خلاف تھی جس کے ذریعے مہینوں کا اعتبار ان احکام کے لحاظ سے کیا جاتا تھا جن کا ان مہینوں کے ساتھ تعلق ہوتا تھا۔ پھر ایرانی تقویم کو لے لیجیے۔ اس کے تمام مہینے تیس دنوں کے ہیں، صرف ایک مہینہ جو بادماہ کہلاتا ہے پینتیس دنوں کا تھا۔ اس تقویم میں ہر ایک سو بیس برس کے بعد پورا ایک مہینہ بڑھا دیا جاتا تھا اور اس طرح وہ سال تیرہ مہینوں کا ہوتا تھا۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے یہ بتا دیا کہ سال کے مہینوں کی تعداد بارہ ہے نہ اس سے کم نہ اس سے زیادہ۔ یہ قمری مہینے ہیں جن میں مہینہ یا تو انتیس دنوں کا ہوتا ہے یا تیس دنوں کا۔ اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرما دیا (الشھر تسع وعشرون والشھر ثلاثون۔ مہینہ انتیس دنوں کا ہوتا ہے اور مہینہ تیس دنوں کا) نیز فرمایا (صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ فان غم علیکم فعدوا ثلاثین چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ ختم کرو اگر کسی وجہ سے تمہیں چاند نظر نہ آئے تو تیس دن گن لو) آپ نے مہینے کے دنوں کے حساب کو رؤیت ہلال پر مبنی کر دیا۔ اگر بادل یا تاریکی کی بنا پر رؤیت ہلال نہ ہو سکے

تو پھر مہینہ تیس دنوں کا ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بات اپنے قول (اِنَّ عِدَّۃَ الشُّھُوْرِ عِنْدَ اللّٰہِ اثْنَا عَشَرَ شَھْرًا فِی کِتَابِ اللّٰہِ یَوْمَ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ) کے ذریعے بتادی۔ یعنی سال کے مہینوں کی تعداد بارہ ہے۔ اس پر کوئی اضافہ نہیں ہوگا۔ اس کے ذریعے کبیسہ یعنی لیپ کے سال کا تصور باطل کردیا جو ایرانی تقویم کا حصہ تھا جس کے مطابق ہر ایک سو بیس سال کے بعد ایک ماہ کا اضافہ کرکے اسے تیرہ ماہ کا سال بنادیتے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمادیا کہ مہینوں کا اختتام رؤیت ہلال کے ذریعے ہوگا اس لیے کبھی انتیس دنوں پر مہینے کا اختتام ہوجائے گا اور کبھی تیس دنوں پر۔

اللہ تعالیٰ نے ہمیں زیر بحث آیت کے ذریعے یہ بتادیا کہ ابتدائے آفرینش سے سالوں اور مہینوں کو درج بالا وضع پر رکھا گیا تھا۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اطلاع دی کہ زمانہ اپنے اصل وضع پر لوٹ آیا ہے اور اس کے ذریعے اس تبدیلی کو باطل قرار دے دیا جو مشرکین نے مہینوں کی ترتیب اور ان کے نظام میں پیدا کردی تھی۔ اسی طرح سالوں اور مہینوں کے اندر پیدا کردہ اضافے کو بھی باطل قرار دیا۔ نیز یہ بتادیا کہ ماہ وسال کی گردش کا معاملہ اب اس وضع پر آکر ٹھہر گیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے شروع ہی سے اس کے لیے مقرر کردیا تھا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات تھی۔ عبادات اور شرائع کے لحاظ سے لوگوں کے مصالح کا تحفظ اسی صورت میں ہوسکتا تھا کہ ماہ وسال کی گردش اپنے اصل ڈگر پر جاری رہے۔

اس طرح روزے کبھی موسم بہار میں آتے، کبھی گرمیوں میں، کبھی خزاں میں اور سردیوں میں یہی صورت حج کی ہوتی۔ اللہ تعالیٰ اس کی مصلحت سے باخبر تھا۔ ایک روایت کے مطابق عیسائیوں کے روزے بھی اسی طرح سال کے مختلف موسموں میں آتے تھے، لیکن جب وہ یہ دیکھتے کہ فلاں سال روزے گرمیوں میں آئیں گے تو وہ انھیں موسم بہار کی طرف منتقل کرلینے پر اکتفا کرلیتے اور عدد میں اضافہ کردیتے۔ اس طرح قمری مہینوں کے اعتبار کا انھیں جس طرح پابند بنایا گیا تھا اس پابندی کو وہ توڑ دیتے، قمری مہینوں کے لحاظ سے انھیں اس امر کا پابند کیا گیا تھا کہ سال کے جس موسم میں جو مہینے آجائیں وہ ان مہینوں کا اس حیثیت سے اعتبار کرلیں۔ یہ چیز اور اس طرح کے دوسرے امور ایسے تھے جن کی خلاف ورزی پر اللہ تعالیٰ نے ان کی مذمت کی اور یہ بتایا کہ انھوں نے اللہ کو چھوڑ کر اپنے احبار اور رہبان کو اپنا رب بنالیا ہے کہ وہ ان کے اوامر کی پیروی کرتے ہیں اور ان کے وجوب کا اعتقاد رکھتے ہیں، اللہ کے اوامر کے وجوب کا اعتقاد نہیں رکھتے، اس طرح خود بھی گمراہ ہوگئے اور دوسروں کو بھی گمراہی میں مبتلا کرگئے۔

قول باری (مِنْھَا اَرْبَعَۃٌ حُرُمٌ) سے مراد وہ مہینے ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق یہ ہیں۔ ذیقعدہ، ذی الحجہ، محرم اور رجب، عرب کے لوگ کہتے تھے "ثلاثۃ سرد وواحد فرد"

(تین مہینے مسلسل ہیں اور ایک تنہا ہے۔

حرمت کے مہینوں کی علت

اللہ تعالیٰ نے دو وجوہ کی بنا پر انھیں حرام مہینے قرار دیا ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ ان مہینوں میں قتال کی حرمت تھی۔ زمانہ جاہلیت میں مشرکین بھی ان میں قتال کو حرام سمجھتے تھے۔ قول باری ہے (یَسْئَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ۔ آپ سے ماہ حرام میں قتال کے متعلق پوچھتے ہیں آپ کہہ دیجیے کہ اس میں قتال بہت بڑا گناہ ہے) دوسری وجہ یہ ہے کہ ان مہینوں میں اللہ تعالیٰ کے محارم (ایسی چیزیں جن کی پردہ دری جائز نہ ہو) کی بے حرمتی کا گناہ دوسرے مہینوں کی بہ نسبت بڑھ کر ہے۔ جس طرح ان مہینوں میں طاعات کا ثواب دوسرے مہینوں کے مقابلہ میں زیادہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان مہینوں کو یہ مرتبہ اس لیے عطا کیا کہ اس میں بندوں کی بھلائی اور ان کی مصلحت پوشیدہ ہے۔ وہ اس طرح کہ بندے جب ان مہینوں کی اللہ کے ہاں عظمت کے پیش نظر ظلم وستم اور قتل وقتال سے باز رہیں گے اور اس کی بجائے اللہ کی طاعات یعنی عمرہ و حج، نماز و روزہ وغیرہ کی طرف سبقت کریں گے تو اس کے نتیجے میں انھیں دنیوی اور اخروی دونوں فوائد حاصل ہوں گے۔ جس طرح بعض اوقات کو دوسرے اوقات کے مقابلہ میں فضیلت عطا کی گئی ہے، مثلاً جمعہ کی نماز کو ایک خاص دن میں فرض کرکے اس دن کو دوسرے دنوں پر اور رمضان کے روزے ایک خاص مہینے میں فرض کرکے اس مہینے کو سال کے دوسرے مہینوں پر فضیلت عطا کر دی گئی، اسی طرح بعض مقامات کو دوسرے مقامات کے مقابلہ میں زیادہ بابرکت اور افضل قرار دیا مثلاً بیت اللہ اور مسجد نبوی وغیرہ اور بتا دیا گیا ان مقدس مقامات میں طاعت کا ثواب دوسرے اماکن کے مقابلہ میں زیادہ ہے وہاں ان مقامات کی بے حرمتی اور ان میں گناہ کے ارتکاب کا عذاب بھی دوسرے مقامات کے مقابلہ میں بڑھ کر ہے۔

اس طرح ان مہینوں اور ان مقامات میں ظلم وستم اور گناہ سے اجتناب دوسرے مہینوں اور مقامات میں ان افعال سے اجتناب کا سبب اور داعی بن جائے گا اسی طرح ان مقدس مہینوں اور مقدس مقامات میں اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری بجالانے اور اس کے احکامات کی پابندی کرنے سے طبیعت کو ایسی مشق مہیا ہو جائے گی اور عادت بن جائے گی کہ دوسرے مقامات اور مہینوں میں ان کی پابندی کرنا انتہائی آسان ہو جائے گا نیز بندگی کی پابندی میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے توفیق شامل حال ہو جاتی ہے۔ جس طرح نافرمانیوں اور معاصی پر کمربستگی، نیز لگاؤ اور دلچسپی کی بنا پر بندہ توفیق ایزدی سے محروم ہو جاتا ہے۔

اس طرح بعض مہینوں اور بعض مقامات کو محترم و معظم قرار دینے میں بڑی بڑی مصلحتیں پوشیدہ ہیں۔ ان کے ذریعے بندوں کو نیکیوں کی ترغیب ہوتی ہے اور معاصی سے اجتناب کی دعوت ملتی ہے۔ اس میں ایک نفسیاتی پہلو یہ بھی ہے کہ دیکھا دیکھی اطاعت اور بندگی کا شوق پیدا ہو جاتا ہے اس لیے کہ اشیاء اپنی جیسی اشیاء کی طرف کھنچ جاتی اور اپنی اضداد سے دور ہو جاتی ہیں اس بنا پر نیکی اور طاعت کی کثرت لوگوں کو نیکی کی طرف اور بدی کی کثرت لوگوں کو بدی کی طرف بلانے کا باعث بنتی ہے۔

قول باری ہے (فَلَا تَظْلِمُوْا فِیْهِنَّ اَنْفُسَکُمْ۔ پس ان مہینوں میں تم اپنے نفسوں پر ظلم نہ کرو) حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک قول باری (فِیْهِنَّ) کی ضمیر مہینوں کی طرف راجع ہے جبکہ قتادہ کا قول ہے کہ چار مہینوں کی طرف راجع ہے۔

سب مسلمان مل کر مشرکین کا مقابلہ کریں

قول باری ہے (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِکِیْنَ کَآفَّۃً اور مشرکین سے سب مل کر لڑو) اس میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ ہر قسم کے مشرکین سے جنگ کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور اس حکم سے صرف وہی مشرک خارج ہیں جن کے ساتھ عقد ذمہ ہو چکا ہو جس کے تحت انھوں نے جزیہ ادا کرنا قبول کر لیا ہے۔ اس بات کی وضاحت دوسری آیتوں میں کر دی گئی ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم مل کر مشرکین کا مقابلہ کریں اور اس میں ایک دوسرے کا پوری طرح ساتھ دیں اور مدد کریں، الگ الگ ٹولیوں میں ان کا مقابلہ نہ کریں۔ چونکہ آیت میں ان دونوں معنوں کا احتمال ہے اس لیے آیت کو ان دونوں معنوں پر محمول کیا جائے گا کیونکہ یہ دونوں معنی ایک دوسرے کے منافی نہیں ہیں اس طرح آیت دو حکموں پر مشتمل ہوگی ایک تو یہ کہ ہر قسم کے مشرکین سے قتال کیا جائے اور دوسرا یہ کہ تمام مسلمان مل کر اور ایکا کر کے مشرکین سے قتال کریں۔

قول باری ہے (کَمَا یُقَاتِلُوْنَکُمْ کَآفَّۃً جس طرح وہ سب مل کر تم سے لڑتے ہیں) یعنی مشرکین کا گروہ تمہارے اندر یہی چیز دیکھنا ہے اور اسی کا یقین رکھتا ہے کہ تم ان کے خلاف متحد اور مجتمع ہو کر قتال کر رہے ہو۔ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ "جس طرح وہ سب مل کر تم سے لڑتے ہیں" یہ آیت اس قول باری کے ہم معنی ہے (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ۔ تم مشرکین کو جہاں کہیں پاؤ قتل کر دو) اور یہ ان تمام معاہدوں اور ذمہ داریوں کو ختم کر دینے کے اعلان کو متضمن ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکین کے درمیان طے پائے تھے۔ آیت میں ایک اور حکم کا اضافہ ہے وہ

یہ کہ جب مشرکین سے قتال درپیش ہو تو ایسی حالت میں ہمیں متحد و متفق ہو کر اقدام کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

نسئ کیا ہے؟

قولِ باری ہے (اِنَّمَا النَّسِیْٓءُ زِیَادَۃٌ فِی الْکُفْرِ۔ نسئ تو کفر میں ایک مزید کافرانہ حرکت ہے) نسئ تاخیر کو کہتے ہیں۔ اسی سے ہے "البیع بالنسیئۃ یعنی ادھار سودا، جب آپ بیع کو مؤخر کر دیں تو کہیں گے "انسأت البیع" قولِ باری ہے (مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰیَۃٍ اَوْ نُنْسِھَا۔ جس آیت کو ہم منسوخ کر دیتے یا اسے مؤخر کر دیتے ہیں) یعنی ہم اسے مؤخر کر دیتے ہیں۔ حیض مؤخر ہو جانے کی بنا پر عورت اگر حاملہ ہو جائے تو کہا جاتا ہے "نسأت المرأۃ" جب اونٹنی کی رفتار بڑھانے کے لیے آپ اسے پیچھے سے چلائیں تو کہا جائے گا "نسأت الناقۃ" اس لیے کہ آپ اسے پیچھے رہ جانے سے روکتے اور جھڑکتے ہیں۔ منسأۃ لاٹھی کو کہتے ہیں جس کے ذریعے تکلیف دہ چیز کو ہٹایا جاتا ہے اور جانور کو ہنکایا اور جھڑکا جاتا ہے اور اس طرح اسے پیچھے رہ جانے سے روک دیا جاتا ہے۔ یہاں اللہ تعالیٰ نے نسئ کا ذکر فرمایا اس سے اس کی مراد وہ تاخیر ہے جو زمانہ جاہلیت میں عرب کے لوگ سال کے مہینوں میں کر دیا کرتے تھے اور اس کے نتیجے میں حج اپنے مقررہ وقت کے سوا کسی اور وقت میں ادا کر لیا جاتا تھا۔ اور مہینوں کے حرام ہونے کا اعتقاد حرام مہینوں کی بجائے غیر حرام مہینوں سے متعلق ہو جاتا۔ حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق یہ لوگ محرم کو صفر قرار دے دیتے تھے۔

ابن نجیح اور دیگر حضرات نے کہا ہے کہ قریش کے لوگ ہر چھ ماہ بعد کچھ دنوں کا شمار کر لیتے جس کے ذریعے وہ ہر تیرہ سال میں ذی الحجہ کے مہینے کو اس کے درست وقت پر لے آتے۔ اللہ تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے حجۃ الوداع کے موقعہ پر زمانے کو پلٹا کر اس کی اصل حالت پر لے آیا جس حالت پر وہ زمین و آسمان کی پیدائش کے وقت قائم کیا گیا تھا اس طرح اسلام کا زمانہ مہینوں کی تعداد اور اس کی ترتیب کے لحاظ سے درست ہو کر پر آ گیا اور حج ذی الحجہ میں ہی ادا ہونے لگا۔

ابن اسحاق کا قول ہے کہ عرب کے ایک بادشاہ نے جس کا نام حذیفہ اور لقب قلمس تھا سب سے پہلے نسئ کا طریقہ ایجاد کیا۔ اس نے محرم کو پیچھے کر دیا اور پھر وہ اسے ماہ حرام قرار دیتا اور ایک سال ماہِ حلال۔ جب وہ محرم کو ماہِ حرام قرار دیتا تو حرمت کے تین مہینے پے درپے آ جاتے۔ یہی وہ تعداد ہے جس کی اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے عہد میں حرمت کا حکم دیا تھا۔ جب یہ بادشاہ محرم کو

ماہِ حلال قرار دیتا تو اس کی جگہ صفر محرم میں داخل ہو جاتا تاکہ حرمت کے مہینوں کی تعداد پوری ہو جائے۔ پھر وہ کہتا کہ ہم نے حرمت کے چار مہینے مکمل کر دیے ہیں جس طرح یہ تھے، کیونکہ ہم نے اگر ایک مہینے کو ماہ حلال قرار دیا ہے تو اس کی جگہ ایک اور مہینے کو ماہ حرام بنا دیا ہے۔" جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضۂ حج ادا کیا تو اس کے بعد محرم کا مہینا اپنے اصل وقت پر آیا، اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُوْرِ عِنْدَ اللّٰهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ نسی کا یہ عمل جو مشرکین کیا کرتے تھے وہ کفر تھا کیونکہ کفر میں اضافہ کفر کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ یہ لوگ نسی کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے حرام کیے ہوئے مہینے کو حلال قرار دیتے اور حلال کیے ہوئے مہینے کو حرام۔ یہ لوگ اپنے مشرکانہ عقائد کی بنا پر کافر تو تھے ہی اور نسی کی بنا پر انھوں نے اپنا کفر اور بڑھا لیا تھا۔

دشمن کے مقابلہ کے لیے نکلنے اور جہاد کرنے کی فرضیت کا بیان

قول باری ہے (یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مَا لَکُمْ اِذَا قِیْلَ لَکُمُ انْفِرُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ اثَّاقَلْتُمْ اِلَی الْاَرْضِ۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو تمھیں کیا ہو گیا کہ جب تم سے اللہ کی راہ میں نکلنے کے لیے کہا گیا تو تم زمین سے چمٹ کر رہ گئے) تا قول باری (اِلَّا تَنْفِرُوْا یُعَذِّبْکُمْ عَذَابًا اَلِیْمًا وَّیَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَیْرَکُمْ۔ تم نہ اٹھو گے تو خدا تمھیں دردناک سزا دے گا اور تمھاری جگہ کسی اور گروہ کو اٹھائے گا۔

جہاد فرض عین ہے یا کفایہ؟

ظاہر آیت اس شخص پر بھی جہاد کے لیے اٹھ کھڑا ہونے کو واجب قرار دیتی ہے جسے اس کی دعوت نہ دی گئی ہو۔ اگلی آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا۔ نکلو، خواہ ہلکے ہو یا بوجھل) اللہ تعالیٰ نے نفیر یعنی جہاد کے لیے نکل کھڑے ہونے کو مطلقاً واجب کر دیا اور اس میں بلائے جانے کی شرط نہیں لگائی۔ اس لیے ظاہر آیت ہر اس شخص پر جہاد کے وجوب کی مقتضی ہے جو اس کی استطاعت رکھتا ہو۔

ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں ابوالیمان اور حجاج نے حریز بن عثمان سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن میسرہ اور ابن ابی بلال سے، انھوں نے ابو راشد الحبرانی سے، وہ کہتے ہیں کہ میری ملاقات حضرت مقداد بن الاسودؓ سے اس وقت ہوئی جب آپ جہاد پر جانے کی تیاریوں میں مصروف تھے، میں نے عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ کے ہاں آپ کا عذر قابل قبول ہے (یا شاید ابوراشد نے ان سے یہ کہا) جنگ پر نہ جانے میں اللہ کے نزدیک آپ کا عذر قابل قبول ہے، یہ سن کر حضرت مقدادؓ نے فرمایا: سورۂ براءت ہمارے پاس یہ آیت لے کر آئی ہے (اِنْفِرُوْا

خِفَافاً وَّ ثِقَالاً)

ابوعبید کہتے ہیں کہ ہمیں اسماعیل بن ابراہیم نے ایوب سے روایت بیان کی ہے، انھوں نے ایوب سے، انھوں نے ابن سیرین سے کہ حضرت ابوایوب انصاری حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ معرکۂ بدر میں شریک ہوئے تھے پھر ایک سال کے سوا کسی بھی غزوہ میں آپ پیچھے نہیں رہے۔ ایک جنگ میں ایک نوجوان شخص کو لشکر کا سالار مقرر کیا گیا آپ نے اس موقعہ پر یہ فرمایا "مجھے اس سے کیا غرض کہ کون شخص مجھ پر سالار بنایا گیا ہے، اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے (اِنْفِرُوا خِفَافاً وَّ ثِقَالاً) اور میں تو اپنے آپ کو ہلکا یا بوجھل ضرور پاتا ہوں۔ یعنی میں بہرصورت جہاد کروں گا۔ ابوعبید نے اپنی سند سے روایت بیان کی ہے، انھیں یزید نے حماد بن سلمہ سے، انھوں نے علی بن زید سے اور انھوں نے حضرت انس بن مالکؓ سے کہ حضرت ابوطلحہ نے آیت (اِنْفِرُوا خِفَافاً وَّ ثِقَالاً) کی تلاوت فرمائی اور فرمایا کہ "میرے خیال میں اللہ تعالیٰ نے ہم سب کو جہاد پر نکلنے کا حکم دے دیا ہے، ہمارے جوانوں کو بھی اور بوڑھوں کو بھی، اس لیے جہاد پر جانے کے لیے میرے واسطے سامان تیار کردو" چنانچہ ہم نے ان کے لیے سامانِ جہاد تیار کردیا۔ اور وہ فوج کے ساتھ کشتی میں سوار ہوگئے۔ اسی غزوہ میں ان کی وفات ہوگئی۔ ہمیں ان کی تدفین کے لیے ساتویں دن ایک جزیرہ ملا۔

ابوعبید کہتے ہیں کہ ہمیں حجاج نے ابن جریج سے اور انھوں نے مجاہد سے اس آیت کی تفسیر میں روایت سنائی کہ لوگوں نے تو کہا کہ "ہمارے اندر ثقیل یعنی بوجھل لوگ بھی ہیں، ضرورت مند بھی ہیں، صنعت و حرفت سے تعلق رکھنے والے بھی اور ایسے بھی ہیں جن کے ذاتی حالات پراگندہ ہیں"۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اِنْفِرُوا خِفَافاً وَّ ثِقَالاً)۔ ان حضرات نے اس آیت کو نفیر یعنی از خود جہاد پر نکلنے کی فرضیت پر محمول کیا خواہ اس کے لیے بلاوا نہ بھی آیا ہو جبکہ پہلی آیت ظاہراً بلاوا آنے پر جہاد کے لیے نکل پڑنے کی فرضیت کی مقتضی ہے اس آیت کی تاویل میں کئی وجوہ بیان کیے گئے ہیں۔

پہلی تفسیر کے مطابق یہ بات غزوۂ تبوک کے موقعہ پر پیش آئی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو جہاد پر نکلنے کے لیے کہا تھا۔ آپ نے جن لوگوں کو نکلنے کے لیے کہا تھا ان پر آپ کے ساتھ نکل پڑنا فرض تھا۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (مَا كَانَ لِاَهْلِ الْمَدِيْنَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِّنَ الْاَعْرَابِ اَنْ يَّتَخَلَّفُوْا عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ وَلَا يَرْغَبُوْا بِاَنْفُسِهِمْ۔ مدینے کے باشندوں اور گرد و نواح کے بدویوں کو ہرگز یہ زیبا نہ تھا کہ اللہ کے رسول کو چھوڑ کر گھر بیٹھ رہتے اور اس کی طرف سے بے پروا ہو کر اپنے اپنے نفس کی فکر میں لگ جاتے) ان حضرات کا کہنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی اور کے ساتھ جہاد پر نکل پڑنے کا یہ حکم نہیں ہے۔

ایک قول کے مطابق یہ آیت منسوخ ہو چکی ہے ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے انھیں احمد بن محمد المروزی نے، انھیں علی بن الحسین نے اپنے والد سے، انھوں نے یزید النحوی سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ آیت (اِلَّا تَنْفِرُوْا یُعَذِّبْکُمْ عَذَابًا اَلِیْمًا وَّ یَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَیْرَکُمْ) نیز آیت (مَا کَانَ لِاَهْلِ الْمَدِیْنَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِّنَ الْاَعْرَابِ اَنْ یَّتَخَلَّفُوْا عَنْ رَّسُوْلِ اللّٰهِ) کو اس کے بعد آنے والی آیت (وَمَا کَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِیَنْفِرُوْا کَآفَّةً اور یہ کچھ ضروری نہ تھا کہ اہل ایمان سارے کے سارے نکل کھڑے ہوتے) نے منسوخ کر دیا ہے۔

بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ مذکورہ بالا دونوں آیتوں میں سے کسی آیت کے اندر نسخ نہیں ہوا ان دونوں کا حکم ثابت اور باقی ہے۔ ان دونوں کے حکموں کا دو حالتوں کے ساتھ تعلق ہے۔ جب سرحد پر موجود مسلمانوں میں دشمن سے تنہا مقابلہ کی تاب نہ ہو اور وہ دوسرے مسلمانوں کو جہاد پر نکلنے کے لیے کہیں تو پھر تمام لوگوں پر جہاد کے لیے نکلنا فرض ہو جائے گا تاکہ سرحدات پر پہنچ کر دشمن کے خلاف معرکہ کارزار گرم کر سکیں اگرچہ سرحدات پر موجود لوگوں کی وجہ سے باقی ماندہ لوگوں کی کوئی خاص ضرورت نہ بھی پیش آئے پھر بھی ان پر اس کی فرضیت عائد رہے گی خواہ انھیں جہاد پر نکلنے کے لیے کہا گیا ہو یا نہ کہا گیا ہو۔ جب دشمن کے مقابلہ میں صف آرا لوگ جہاد کا فرض پورا کر رہے ہوں اور انھیں اندرون ملک رہنے والے لوگوں سے مدد حاصل کرنے کی ضرورت نہ ہو تو اس صورت میں ایسے لوگوں پر جہاد فرض نہیں ہوگا۔ اِلّا یہ کہ ان میں سے کوئی جہاد پر اپنی مرضی سے جانا چاہے تو وہ فرض جہاد کا ادا کرنے والا شمار ہو گا اگرچہ شروع سے ہی جہاد میں حصہ نہ لینے کے سلسلے میں اس کا عذر قابلِ قبول ہو گا۔ اس لیے کہ جہاد فرض کفایہ ہے۔ اگر ایک گروہ یہ فرض ادا کر دے تو باقی ماندہ لوگوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انھیں جریر نے منصور سے، انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے طاؤس سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن فرمایا (لا هجرة ولكن جهاد ونية وان استنفرتم فانفروا اب ہجرت کا حکم باقی نہیں رہا لیکن جہاد کا سلسلہ جاری رہے گا اور نیت کا ثواب ملتا رہے گا اور اگر تمھیں جہاد پر نکلنے کے لیے کہا جائے تو نکل کھڑے ہو) آپ نے جہاد کے لیے بلاوے پر نکل کھڑے ہونے کا حکم دیا۔ آپ کا یہ فرمان ظاہر قول باری (یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مَا لَکُمْ اِذَا قِیْلَ لَکُمُ انْفِرُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ اثَّاقَلْتُمْ اِلَی الْاَرْضِ) سے مطابقت رکھتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اس قولِ باری کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب ضرورت کے وقت لوگوں کو جہاد پر نکلنے کی نفیرِ عام مل جائے۔

اس لیے کہ سرحدات پر موجود لوگ دشمن کے مقابلہ کے لیے اپنے آپ کو کافی سمجھتے ہوں اور انھیں دوسرے مسلمانوں سے مدد مانگنے کی ضرورت نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ عام طور پر لوگوں کو جہاد کے لیے نکلنے کو نہیں کہیں گے لیکن اگر امام المسلمین لوگوں کو جہاد پر نکلنے کے لیے کہے جبکہ سرحدات پر موجود مسلمان اور فوج حالات پر قابو رکھنے کے لیے کافی ہوں لیکن امام المسلمین برسرپیکار دشمن پر آگے بڑھ کر حملہ کرنا اور دشمن کے علاقے کو روندنا چاہتا ہو تو ایسی صورت میں جن لوگوں کو وہ جہاد پر نکلنے کے لیے کہے گا ان پر نکل پڑنا لازم ہو گا۔ اس صورت میں فرضیتِ جہاد کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔

ابن شبرمہ اور سفیان ثوری نیز دیگر حضرات سے منقول ہے کہ جہاد ایک نفلی عبادت ہے، یہ فرض نہیں ہے۔ ان کا قول ہے کہ آیت (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ تم پر قتال فرض کر دیا گیا ہے) وجوب پر محمول نہیں ہے بلکہ ندب اور استحباب پر محمول ہے جس طرح یہ قول باری استحباب پر محمول ہے (كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ ۔ تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کو موت کا وقت آئے اور وہ اپنے پیچھے مال چھوڑ رہا ہو تو والدین اور رشتہ داروں کے لیے معروف طریقے سے وصیت کرے) حضرت ابن عمرؓ سے بھی اس قسم کی ایک روایت ہے اگرچہ ان سے اس روایت کی صحت کے بارے میں اختلاف ہے۔

یہ روایت ہمیں جعفر بن محمد بن الحکم نے بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں علی بن معبد نے ابوالملیح الرقی سے، انھوں نے میمون بن مہران سے، وہ کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عمرؓ کے پاس موجود تھا۔ ایک شخص حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کے پاس آ کر ان سے فرائض کے متعلق پوچھنے لگا۔ حضرت ابن عمرؓ اتنی دور بیٹھے تھے جہاں سے وہ ان کی گفتگو سن سکتے تھے، سائل کے جواب میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص نے فرمایا: فرائض یہ ہیں، اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں، نماز قائم کرنا، زکوٰۃ ادا کرنا، بیت اللہ کا حج کرنا، رمضان کے روزے رکھنا اور اللہ کی راہ میں جہاد کرنا" میمون کہتے ہیں کہ شاید حضرت ابن عمرؓ کو اس آخری بات پر غصہ آگیا تھا۔ آپ نے فرمایا۔ فرائض یہ ہیں، اس بات کی گواہی دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں۔ نماز قائم کرنا، زکوٰۃ ادا کرنا، بیت اللہ کا حج کرنا، رمضان کے روزے رکھنا" راوی کا کہنا ہے کہ (ابن عمرؓ نے) جہاد کا ذکر نہیں کیا۔

عطاء اور عمرو بن دینار سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں حجاج نے ابن جریج سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے عطاء سے پوچھا

کہ آیا غزو یعنی جہاد کرنا لوگوں پر واجب ہے؟ تو انھوں نے اور عمرو بن دینار دونوں نے جواب دیا:
"ہمیں اس بات کا علم نہیں ہے"۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، امام مالک اور دوسرے تمام
فقہائے امصار کا قول ہے کہ جہاد قیامت تک کے لیے فرض ہے۔ البتہ یہ فرض کفایہ ہے کہ اگر کچھ لوگ
یہ فریضہ ادا کرلیں تو باقیوں سے اس کی فرضیت ساقط ہوجاتی ہے اور ان کے لیے اسے ترک کردینے کی
گنجائش پیدا ہوجاتی ہے۔

ابوعبید نے ذکر کیا ہے کہ سفیان ثوری فرمایا کرتے تھے کہ جہاد فرض نہیں ہے لیکن لوگوں کے لیے
اس کی بھی گنجائش نہیں ہے کہ وہ ترک جہاد پر اتفاق کرلیں بلکہ ان میں سے بعض کی طرف سے اس کی ادائیگی
دوسروں کے لیے بھی کفایت کرجائے گی"۔ اگر سفیان ثوری کا یہ قول ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی
کہ وہ بھی جہاد کے فرض کفایہ ہونے کے قائل ہیں اور یہ مسلک ہمارے اصحاب کے اس مسلک سے مطابقت
رکھتا ہے جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔ یہ بات تو واضح ہے کہ تمام مسلمان اس عقیدے کے حامل ہیں کہ جب
سرحدات پر موجود مسلمانوں کو دشمن کے حملے کا خوف ہو اور ان میں اس کے مقابلہ کی سکت نہ ہو جس کے نتیجے
میں مسلمانوں کو اپنی جان و مال اور اہل وعیال کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ پیدا ہوجائے تو ایسی صورت میں پوری
امت پر یہ فرض عائد ہوجائے گا کہ ایسے لوگ فوری طور پر سرحدوں پر پہنچ جائیں جو مسلمانوں کو دشمن کی چیرہ دستیوں
سے بچالیں۔ امت کے اندر اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے کہ کوئی مسلمان بھی اس صورت حال
میں اس بات کے جواز کا قائل نہیں ہوگا کہ دشمن کے مقابلہ پر جانے کی بجائے مسلمان اپنے گھروں میں بیٹھ رہیں
اور دشمن کو ان کا خون بہانے اور ان کے اہل وعیال کو قیدی بنا کر لے جانے کا موقع مل جائے۔

البتہ اختلاف اس بارے میں ہے کہ جب دشمن کا مقابلہ کرنے والے موجود ہوں اور وہ دشمن کے
خلاف صف آرا ہوں نیز انھیں دشمن کے غالب آنے کا خطرہ بھی نہ ہو تو اس صورت میں دوسرے مسلمانوں
کے لیے اس دشمن کے خلاف ترک جہاد جائز ہوگا یہاں تک کہ وہ یا تو مسلمان ہوجائے یا جزیہ ادا کرنے
پر رضامند ہوجائے۔ حضرت ابن عمرؓ، عطاء، عمرو بن دینار اور ابن شبرمہ کا یہ قول تھا کہ امام المسلمین نیز
مسلمانوں کے لیے یہ جائز ہوگا کہ وہ ایسے دشمن کے خلاف جنگ نہ کریں اور اپنا ہاتھ روک لیں۔

دوسرے حضرات کا قول ہے کہ امام المسلمین نیز مسلمانوں پر ایسے دشمن کے خلاف جنگی کارروائیاں
کرتے رہنا ضروری ہوگا یہاں تک کہ وہ یا تو مسلمان ہوجائیں یا جزیہ ادا کرنے پر رضامند ہوجائیں۔ ہمارے
اصحاب کا اور سلف میں سے حضرت مقداد بن الاسودؓ، حضرت ابوطلحہؓ نیز دیگر صحابہ کرام و تابعین جن کا ہم
نے ذکر کیا ہے یہی مسلک ہے۔ حضرت حذیفہ بن الیمانؓ کا قول ہے کہ اسلام کے آٹھ حصے ہیں۔ آپ نے

جہاد کو ایک حصہ قرار دیا۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی انھیں جعفر بن الیمان نے انھیں ابو عبید نے، انھیں حجاج نے ابن جریج سے کہ معمر کہتے تھے کہ مکحول قبلے کی طرف رُخ کر لیتے پھر دس دفعہ قسمیں کھا کر کہتے کہ جہاد واجب ہے، پھر فرماتے کہ "اگر تم لوگ چاہو تو میں یہی بات اس سے زائد بار قسمیں کھا کر بھی کہہ سکتا ہوں"۔ ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن یمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے العلاء بن الحارث یا کسی اور سے، انھوں نے ابن شہاب سے انھوں نے فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے لوگوں پر جہاد فرض کر دیا ہے، خواہ وہ بیٹھے رہیں یا جہاد پر چلے جائیں۔ جو شخص بیٹھا رہے گا وہ بھی گویا تیار ہی ہوگا کہ ضرورت پڑنے پر جس وقت اسے مدد کے لیے کہا جائے گا وہ مدد کرے گا اور جب اسے محاذ پر جانے کے لیے بلایا جائے گا تو وہ فوراً نکل کھڑا ہوگا اور اگر اس کی مطلقاً ضرورت نہیں پڑے گی تو گھر بیٹھا رہے گا۔" ابن شہاب کا یہ قول ان لوگوں کے مسلک کے مطابق ہے جو جہاد کے فرض کفایہ ہونے کے قائل ہیں۔ یہ ممکن ہے کہ حضرت ابن عمرؓ، عطاء اور عمرو بن دینار کے اس قول سے کہ جہاد فرض نہیں ہے۔ ان حضرات کی مراد یہ ہو کہ جہاد فرض عین نہیں ہے کہ ہر متعین شخص پر اس کی فرضیت ثابت ہو جس طرح نماز اور روزہ فرض عین ہے بلکہ یہ فرض کفایہ ہے۔

فرضیتِ جہاد پر قرآنی آیات

جہاد کی فرضیت کی موجب آیات بہت زیادہ ہیں، ارشاد باری ہے (وَ قَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّ يَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ، ان سے لڑو حتیٰ کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین سارے کا سارا اللہ کا ہو جائے) یہ آیت کافروں سے قتال کے وجوب کی مقتضی ہے حتیٰ کہ وہ اسلام قبول کر لیں۔ ارشاد ہوا (قَاتِلُوْهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللّٰهُ بِاَيْدِيْكُمْ وَ يُخْزِهِمْ۔ ان سے لڑو اللہ تمھارے ہاتھوں ان کو سزا دے گا اور رسوا کرے گا) تا آخر آیت۔ فرمایا (قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ لَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ۔ ان لوگوں سے لڑو جو اللہ اور یوم آخر پر ایمان نہیں رکھتے) تا آخر آیت۔ ارشاد ہوا۔ (فَلَا تَهِنُوْا وَ تَدْعُوْۤا اِلَى السَّلْمِ وَ اَنْتُمُ الْاَعْلَوْنَ وَ اللّٰهُ مَعَكُمْ۔ تم کمزوری نہ دکھاؤ اور انھیں صلح کی طرف نہ بلاؤ اور تم ہی غالب ہو گے اور اللہ تمھارے ساتھ ہے) نیز فرمایا (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ۔ مشرکین کو جہاں پاؤ قتل کر دو) ارشاد ہوا (وَ قَاتِلُوا الْمُشْرِكِيْنَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُوْنَكُمْ كَآفَّةً۔ تم سب مل کر مشرکین سے لڑو جس طرح وہ سب مل کر تم سے لڑتے ہیں) نیز فرمایا (اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّ ثِقَالًا وَّ جَاهِدُوْا بِاَمْوَالِكُمْ وَ اَنْفُسِكُمْ

فِی سَبِیْلِ اللّٰہِ۔ نکل پڑو ہلکے اور بوجھل اور اپنے مال اور اپنی جانوں کے ساتھ اللہ کی راہ میں جہاد کرو) نیز (اِلَّا تَنْفِرُوْا یُعَذِّبْکُمْ عَذَابًا اَلِیْمًا وَّیَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَیْرَکُمْ۔ اگر تم نہیں نکلو گے تو اللہ تعالیٰ تمھیں دردناک عذاب دے گا اور تمھاری جگہ کسی اور گروہ کو کھڑا کر دے گا) نیز ارشاد ہوا (فَانْفِرُوْا ثُبَاتٍ اَوِانْفِرُوْا جَمِیْعًا۔ پھر گروہ در گروہ کوچ کرو یا اکٹھے) فرمایا (یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا ھَلْ اَدُلُّکُمْ عَلٰی تِجَارَۃٍ تُنْجِیْکُمْ مِّنْ عَذَابٍ اَلِیْمٍ۔ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَرَسُوْلِہٖ وَتُجَاھِدُوْنَ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ بِاَمْوَالِکُمْ وَاَنْفُسِکُمْ۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو! کیا میں تمھیں ایک ایسی تجارت کا پتہ نہ بتا دوں؟ جو تمھیں دردناک عذاب سے بچالے گی، اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور اپنی جانوں کے ساتھ جہاد کرو) اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اس کے عذاب سے نجات کی صورت یہی ہے کہ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لایا جائے اور جان و مال کے ساتھ اس کی راہ میں جہاد کیا جائے۔

یہ آیت دو وجوہ سے فرضیت جہاد کے معنیٰ کو متضمن ہے۔ ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اسے ایمان باللہ و بالرسول کی فرضیت کے ساتھ مقرون کر کے بیان کیا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اس کے عذاب سے ایمان اور جہاد کے ذریعے نجات مل سکتی ہے اور یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ واجبات یعنی فرائض کو ترک کرنے پر ہی کوئی شخص عذاب کا مستحق قرار پاتا ہے۔ ارشاد ہے (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِتَالُ تم پر قتال فرض کر دیا گیا) یہاں کُتِبَ کے معنی فرض کے ہیں یعنی تم پر فرض کر دیا گیا جس طرح روزے کی فرضیت کے بارے میں قول باری ہے (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ تم پر روزے فرض کر دیے گئے)

اگر یہ کہا جائے کہ محولہ بالا آیت کا حکم اسی طرح ہے جس طرح آیت (کُتِبَ عَلَیْکُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَکَ خَیْرَا نِ الْوَصِیَّۃُ لِلْوَالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبِیْنَ بِالْمَعْرُوْفِ جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت قریب آجائے اور وہ اپنے پیچھے مال چھوڑ رہا ہو تو تم پر فرض کر دیا گیا ہے کہ ایسی صورت میں معروف طریقے سے والدین اور رشتہ داروں کے لیے وصیت کر جاؤ) اس میں امر کو استحباب پر محمول کیا گیا ہے فرضیت پر نہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس آیت کی بناء پر وصیت کبھی فرض ہوا کرتی تھی۔ یہ اس وقت کی بات تھی جب اللہ تعالیٰ نے ابھی میراث کی فرضیت کا حکم نازل نہیں کیا تھا پھر میراث کے حکم کے ساتھ وصیت کی فرضیت کا حکم منسوخ ہو گیا تاہم آیت کے الفاظ ایجاب پر دلالت کرتے ہیں الا یہ کہ استحباب پر دلالت قائم ہو جائے لیکن جہاد کے سلسلے میں کوئی ایسی دلالت قائم نہیں ہوتی ہے جس سے معلوم ہو جائے کہ جہاد مستحب ہے۔

حضورؐ پر جنگ کی دوہری ذمہ داری

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت اور دیگر آیات کے ذریعے تمام مکلفین پر بقدر امکان جہاد کی فرضیت کو مؤکد کر دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا (فَقَاتِلْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لَا تُكَلَّفُ اِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِيْنَ۔ اللہ کی راہ میں قتال کرو، تم اپنی ذات کے سوا کسی اور کے ذمہ دار نہیں ہو اور اہل ایمان کو قتال پر ابھارو) اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر جہاد کے سلسلے میں دوہری فرضیت عائد کر دی اور فرضیت تو یہ کہ بذات خود جہاد کریں، جہاد میں شریک ہوں اور میدان جہاد میں موجود ہوں اور دوسری یہ کہ لوگوں کو جہاد پر ابھاریں، انھیں اس کی ترغیب دیں اور ان کے سامنے اس کی فضیلتیں بیان کریں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چونکہ مال نہیں تھا اس لیے جہاد کے سلسلے میں آپ کو انفاق مال کا حکم نہیں دیا گیا جبکہ دوسروں کو اس کا حکم ان الفاظ میں دیا گیا:

(نکلو ہلکے اور بوجھل اور اپنے مال اور اپنی جانوں کے ساتھ جہاد کرو) اس آیت کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ہر اس شخص پر جو اہل قتال ہو اور اس کے پاس مال بھی ہو، جان و مال سے جہاد کرنا فرض کر دیا پھر دوسری آیت میں فرمایا (وَجَآءَ الْمُعَذِّرُوْنَ مِنَ الْاَعْرَابِ لِيُؤْذَنَ لَهُمْ وَقَعَدَ الَّذِيْنَ كَذَبُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ سَيُصِيْبُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ۝ لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضٰى وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ مَا يُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ اِذَا نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ۔ بدوی عربوں میں سے بہت سے لوگ آئے جنھوں نے عذر کیے تاکہ انھیں بھی پیچھے رہ جانے کی اجازت دی جائے۔ اس طرح بیٹھ رہے وہ لوگ جنھوں نے اللہ اور رسول سے ایمان کا جھوٹا عہد کیا تھا۔ ان بدویوں میں سے جن جن لوگوں نے کفر کا طریقہ اختیار کیا ہے عنقریب وہ دردناک سزا سے دوچار ہوں گے۔ ضعیف اور بیمار لوگ اور وہ لوگ جو شرکت جہاد کے لیے زاد راہ نہیں پاتے اگر پیچھے رہ جائیں تو کوئی حرج نہیں جبکہ وہ خلوص دل کے ساتھ اللہ اور اس کے رسول کے وفادار ہوں) اللہ تعالیٰ نے درماندگی اور مال کی عدم موجودگی کی بنا پر جن لوگوں سے اپنی جان و مال کے ساتھ جہاد کی فرضیت کو ساقط کر دیا ان پر کم از کم اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ وفاداری اور خیرخواہی کا فریضہ ضرور عائد کر دیا۔ اس لیے تمام مکلفین پر درجہ بدرجہ جہاد کی فرضیت ہے جیسا کہ ہم درج بالا سطور میں بیان کر آئے ہیں اس حکم سے کوئی مکلف بھی خارج نہیں ہے۔

فرضیت جہاد پر ارشادات نبوی

جہاد کی فرضیت کی تاکید میں بکثرت روایتیں منقول ہیں۔ ہمیں عمرو بن حفص سدوسی سے روایت بیان

کی گئی، انھیں عاصم بن علی نے، انھیں قیس بن الربیع نے جبلہ بن سحیم سے، انھوں نے موثر بن عفارہ سے اور انھوں نے حضرت بشیر بن الخصاصیہؓ سے، وہ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بیعت کرنے کی نیت سے حاضر ہوا۔ میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول، آپ مجھ سے کن باتوں پر بیعت لیں گے؟ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک آگے بڑھایا اور فرمایا: "میں تم سے اس پر بیعت لیتا ہوں کہ تم یہ گواہی دو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں، پانچ فرض نمازیں ان کے اوقات میں ادا کرو، فریضہ زکوٰۃ ادا کرو، رمضان کے روزے رکھو، بیت اللہ کا حج کرو اور اللہ کی راہ میں جہاد کرو۔" میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول، میں ان میں سے دو باتوں پر عمل کرنے کی طاقت نہیں رکھتا ہوں، زکوٰۃ دینے کی استطاعت نہیں رکھتا اس لیے کہ میرے اہل خاندان کے پاس باربرداری کی اونٹنیاں ہیں نیز وہ لوگ کام کاج کرتے رہتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں جو آمدنی ہوتی ہے اس میں سے کچھ مجھے بھی مل جاتا ہے اور بس۔ میں جہاد بھی نہیں کر سکتا اس لیے کہ میں ڈرپوک انسان ہوں، خطرہ ہے کہ کہیں ڈر کے مارے میدان جہاد سے بھاگ کھڑا نہ ہوں اور اس طرح اللہ کے غضب کا مستحق بن کر نہ لوٹوں۔" یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مٹھی بھینچ لی اور فرمایا: "بشیر! نہ تم جہاد کرو نہ صدقہ دو، تو پھر جنت میں کیسے جاؤ گے؟" میں نے یہ سنتے ہی عرض کیا: "اللہ کے رسول! ہاتھ آگے کیجیے۔" آپ نے اپنا دست مبارک آگے کر دیا اور میں نے مذکورہ بالا باتوں پر آپ سے بیعت کر لی۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے، ابراہیم بن عبداللہ نے، انھیں حجاج نے، انھیں حماد نے، انھیں حمید نے حضرت انس بن مالکؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (جاھدوا المشرکین باموالکم وانفسکم والسنتکم مشرکین کے خلاف اپنے مال، اپنی جان اور اپنی زبان کے ساتھ جہاد کرو)۔ آپ نے ہر اس چیز کے ذریعے جہاد واجب کر دیا جس کے ساتھ جہاد کرنا ممکن ہو۔ اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانے کے بعد کوئی ایسا فرض نہیں ہے جس کی فرضیت جہاد کی فرضیت سے زیادہ مؤکد اور اولیٰ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاد کے ذریعے اسلام کو غلبہ حاصل ہوتا ہے اور اس کے نتیجے میں دوسرے تمام فرائض کی ادائیگی ہو جاتی ہے لیکن اگر جہاد کا فریضہ ترک کر دیا جائے تو اس کے نتیجے میں مسلمانوں پر ان کے دشمن غالب آجاتے ہیں، دین مٹ جاتا اور اسلام ختم ہو جاتا ہے، تاہم جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، جہاد فرض کفایہ ہے۔

اگر کوئی شخص اس روایت سے استدلال کرے جسے عاصم بن محمد بن زید بن عبداللہ بن عمر نے واقد بن محمد سے انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کا ارشاد ہے (بنی الاسلام علی خمس۔ اسلام کی بنیاد پانچ باتوں پر رکھی گئی ہے) آپ نے اس سلسلے میں شہادتین کا ذکر فرمایا، نیز نماز، روزہ، زکوٰۃ اور حج کا تذکرہ کیا۔ آپ نے یہ پانچ چیزیں بیان کیں لیکن جہاد کا ذکر نہیں کیا جس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ جہاد فرض نہیں ہے۔ ابوبکر جصاص اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ روایت دراصل مرفوع روایت نہیں ہے بلکہ اس کا سلسلۂ اسناد حضرت ابن عمرؓ پر جاکر ختم ہوجاتا ہے جس کی بنا پر یہ موقوف روایت ہے۔ اسے وہب نے عمر بن محمد سے انھوں نے زید سے انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ انھوں نے فرمایا "میں نے یہ پایا ہے کہ اسلام کی بنیاد پانچ باتوں پر ہے"۔ حضرت ابن عمرؓ کا یہ کہنا کہ "میں نے پایا ہے" اس امر کی دلیل ہے کہ انھوں نے یہ بات اپنی رائے کی بنا پر کہی ہے جس میں یہ گنجائش موجود ہے کہ ان کے سوا دوسرے صحابہ کرام کو اسلام کی بنیاد ان پانچ سے زائد باتوں پر نظر آئی ہو چنانچہ حضرت حذیفہ بن الیمانؓ کا قول ہے کہ اسلام کی بنیاد آٹھ اجزاء پر رکھی گئی ہے جن میں سے ایک جز جہاد ہے۔ یہ قول حضرت ابن عمرؓ کے قول کے معارض ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ عبیداللہ بن موسیٰ نے روایت کی ہے، انھیں حنظلہ بن ابی سفیان نے بیان کیا، وہ کہتے ہیں کہ میں نے عکرمہ بن خالد کو طاؤس سے یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ ایک شخص حضرت ابن عمرؓ کے پاس آیا اور کہنے لگا: ابوعبدالرحمٰن! آپ جہاد پر کیوں نہیں جاتے؟" حضرت ابن عمرؓ نے اسے جواب دیتے ہوئے فرمایا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اسلام کی بنیاد پانچ باتوں پر رکھی گئی ہے" اس حدیث کی سند درست ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچتی ہے جس کی بنا پر یہ روایت مرفوع ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہوسکتا ہے کہ آپ نے صرف پانچ باتوں کے ذکر پر اس لیے اقتصار کیا ہو یہ ہر انسان پر فرض عین ہیں اور ہر شخص پر اس کی ذاتی حیثیت میں لازم ہوتی ہیں، آپ نے اس فرض کا ذکر نہ کیا ہو جس کی حیثیت فرض عین کی نہیں بلکہ فرض کفایہ کی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ امر بالمعروف، نہی عن المنکر، اقامت حدود، علم دین کا حصول اور مُردوں کا غسل اور ان کی تجہیز و تکفین سب فرائض میں داخل ہیں لیکن آپ نے اسلام کے بنیادی فرائض کا ذکر کرتے ہوئے ان کا تذکرہ نہیں کیا تاہم آپ کا انھیں ذکر نہ کرنا اس امر کا مقتضی نہیں ہے کہ یہ باتیں فرائض کے دائرے سے خارج ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے درج بالا ارشاد میں ان فرائض کے ذکر تک بات محدود رکھی ہے جو ہر انسان کو انفرادی طور پر اور اس کی ذاتی حیثیت میں لازم ہوتی ہیں نیز جن کے لیے مقررہ اوقات ہیں اور کوئی اور فرض ان اوقات میں ان کے قائم مقام نہیں ہوسکتا اور نہ ان کی خانہ پری کرسکتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں جہاد فرض کفایہ ہے جیسا کہ ہم نے اس کی وضاحت کی ہے، اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا تذکرہ نہیں فرمایا۔

حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جہاد کے وجوب پر دلالت کرنے والی روایت نقل کی ہے، ہمیں عبداللہ بن شیرویہ سے اس حدیث کی روایت کی گئی ہے، انھیں اسحاق بن راہویہ نے، انھیں جریر نے لیث بن ابی سلیم سے، انھوں نے عطا سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ: ہم پر ایک ایسا زمانہ بھی گزرا ہے جب ہم میں سے کوئی شخص بھی اپنے مسلمان بھائی کے مقابلہ میں اپنے آپ کو درہم و دینار کا زیادہ حق دار نہیں سمجھتا تھا اور اب حالت یہ ہوگئی ہے کہ مسلمان بھائی کی بہ نسبت ہمیں درہم و دینار سے زیادہ محبت ہے حالانکہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ: جب درہم و دینار پر لوگوں کا یقین بڑھ جائے اور لوگ آپس میں چیزوں کو ان کی اصلی قیمت سے زیادہ قیمت پر ادھار خرید و فروخت کریں اور گایوں کی دموں کے پیچھے لگے رہیں اور جہاد چھوڑ بیٹھیں تو اللہ تعالیٰ انھیں ایسی ذلت میں مبتلا کر دے گا جو ان سے اس وقت تک دور نہیں ہوگی جب تک وہ دین کی طرف پوری طرح رجوع نہیں کریں گے۔

ہمیں خلف بن عمرو العبکری سے روایت بیان کی گئی ہے، انھیں المعلی بن المہدی نے، انھیں عبدالوارث نے، انھیں لیث نے عبدالملک بن ابی سلیمان سے، انھوں نے عطا سے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سے ملتی جلتی روایت کی ہے۔ روایت کے الفاظ جہاد کے وجوب کے مقتضی ہیں اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ جہاد ترک کرنے کی سزا کے طور پر اللہ تعالیٰ انھیں ذلت میں مبتلا کر دے گا اور سزائیں صرف اس صورت میں لازم ہوتی ہیں جب واجبات یعنی فرائض ترک کر دیے جائیں۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا مسلک بھی یہی ہے کہ جہاد فرض کفایہ ہے اس لیے فرض جہاد کی نفی کے سلسلے میں ان سے جو روایت منقول ہے وہ اس معنی پر محمول ہے جو ہم نے بیان کیا ہے کہ جہاد کا فریضہ ہر زمانے میں اور ہر حالت میں ہر شخص پر لازم نہیں ہوتا یعنی یہ فرض عین نہیں ہے۔ جہاد فرض کفایہ ہے اس پر قول باری (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً) اور قول باری (فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوِ انفِرُوا جَمِيعًا) دلالت کرتے ہیں۔ نیز فرمایا (لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ وَالْمُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ، فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ۔ اہل ایمان میں سے جہاد سے بیٹھ رہنے والے، بجز اس کے کہ انھیں کوئی معذوری ہو اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور جان کے ساتھ جہاد کرنے والے یکساں نہیں ہو سکتے۔ اللہ تعالیٰ نے مال و جان سے اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والوں کو بیٹھ رہنے والوں پر ایک درجہ فضیلت دی ہے اور ہر ایک کے لیے اللہ تعالیٰ نے بھلائی ہی کا وعدہ کیا ہے) اگر ہر شخص پر اس کی ذاتی حیثیت میں جہاد فرض ہوتا تو جہاد سے گھر بیٹھ رہنے والوں

کے ساتھ بھلائی کا وعدہ نہ کیا جاتا۔ بلکہ ترکِ جہاد کی بنا پر ان کی مذمت کی جاتی اور عذاب کا مستحق گردانا جاتا۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں حجاج نے ابن جریج اور عثمان بن عطاء سے، انھوں نے عطاء خراسانی سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قولِ باری (فَانْفِرُوا ثُبَاتٍ اَوِ انْفِرُوا جَمِیْعًا) اور (اِنْفِرُوا خِفَافًا وَّثِقَالًا) کی تفسیر میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ان دونوں آیتوں کو قولِ باری (وَمَا کَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِیَنْفِرُوا کَافَّۃً، فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَۃٍ مِّنْھُمْ طَائِفَۃٌ لِّیَتَفَقَّھُوْا فِی الدِّیْنِ وَلِیُنْذِرُوْا قَوْمَھُمْ اِذَا رَجَعُوْا اِلَیْھِمْ لَعَلَّھُمْ یَحْذَرُوْنَ۔ اور یہ کچھ ضروری نہ تھا کہ اہلِ ایمان سارے کے سارے ہی نکل کھڑے ہوتے مگر ایسا کیوں نہ ہوا کہ ان کی آبادی کے ہر حصے میں سے کچھ لوگ نکل کر آتے اور دین کی سمجھ پیدا کرتے اور واپس جا کر اپنے علاقے کے باشندوں کو خبردار کرتے تاکہ وہ (غیر مسلمانہ روش سے پرہیز کرتے) اللہ تعالیٰ نے یہ فرما دیا کہ ایک گروہ جہاد کے لیے نکل جائے اور ایک گروہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ رہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ رہ جانے والے لوگ دین میں سمجھ پیدا کریں اور جہاد پر جانے والے بھائیوں کو ان کی واپسی پر اللہ کی آیات، اس کے نازل کردہ احکامات اور اس کے مقرر کردہ حدود کے متعلق انھیں باخبر کریں تاکہ وہ بھی اللہ کی نافرمانی سے پرہیز کریں۔

ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت کی تفسیر میں ان کا قول نقل کیا ہے کہ اس سے مراد وہ فوجی مہمات ہیں جو وقتاً فوقتاً مختلف اطراف میں بھیجی جاتی تھیں جنھیں سرایا (جمع سریہ) کہا جاتا ہے۔ یہ سرایا جب مدینے سے روانہ ہونے تو ان کے جانے کے بعد اللہ تعالیٰ کی نازل کردہ آیات واحکامات کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ٹھہر جانے والے لوگ سیکھ لیتے۔ جب یہ سرایا واپس ہوتے تو ان میں شامل لوگ مدینہ منورہ میں ٹھہر جاتے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی آیات واحکامات کی اپنے ٹھہرے رہنے والے بھائیوں سے تعلیم حاصل کرتے اور ان کی جگہ دوسرے لوگوں پر مشتمل فوجی دستوں کو مہمات پر روانہ کر دیا جاتا۔

اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا (لِیَتَفَقَّھُوْا فِی الدِّیْنِ وَلِیُنْذِرُوْا قَوْمَھُمْ اِذَا رَجَعُوْا اِلَیْھِمْ) ہم نے اوپر جن آیات کا حوالہ دیا ہے اور ان کی جو تفسیر پیش کی ہے اس سے فرضیتِ جہاد کا لزوم ثابت ہو گیا نیز اس پر بھی دلالت ہو گئی کہ جہاد فرضِ کفایہ ہے اور ہر شخص کے لیے اس کی ذاتی حیثیت میں لازم نہیں ہے یعنی فرضِ عین نہیں ہے اور ہر شخص کی جان و مال میں اس کا لزوم نہیں ہے جبکہ اس کی

ادائیگی کے لیے دوسرے افراد موجود ہوں اور یہ فریضہ ادا کر رہے ہوں۔

قول باری ہے (اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّ ثِقَالًا وَّ جَاهِدُوْا بِاَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ) تا آخر آیت۔ حسن، مجاہد اور ضحاک سے مروی ہے کہ ہلکے اور بوجھل سے مراد جوان اور بوڑھے ہیں، ابو صالح سے مروی ہے کہ دولت مند اور فقراء مراد ہیں جبکہ حسن سے ایک اور روایت کے مطابق مصروف کار اور غیر مصروف کار مراد ہیں۔ ایک روایت کے مطابق حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ کے نزدیک چست و چالاک اور سست و کاہل مراد ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ سوار اور پیادہ مراد ہیں۔ ایک قول کے مطابق ہنر مند اور غیر ہنر مند مراد ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ الفاظ میں مذکورہ بالا تمام وجوہ کا احتمال ہے اس لیے تخصیص کی دلالت موجود نہ ہونے کی بنا پر مدلول و مفہوم کو عام رکھنا واجب ہے۔ قول باری (وَجَاهِدُوْا بِاَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ) میں جان اور مال دونوں کے ذریعے جہاد فرض کر دیا گیا ہے۔ اگر کسی شخص کے پاس مال ہو اور وہ خود بیمار ہو یا اپاہج ہو یا کمزور ہو جس کی بنا پر وہ میدان جنگ میں جانے کے قابل نہ ہو تو اس پر مال کے ذریعے جہاد فرض ہوگا یعنی اس کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ وہ اپنا مال خرچ کر کے کسی اور کو جہاد پر بھیج دے جس طرح اگر کسی شخص میں اتنی طاقت اور سکت ہو کہ وہ قتال کی تکلیفیں جھیل سکے تو اس پر اپنی جان کے ذریعے جہاد فرض ہے خواہ وہ صاحب مال نہ بھی ہو اور اس میں مالی استطاعت موجود بھی نہ ہو۔ اسے صرف اتنی گنجائش مل جانا کافی ہے جس کے ذریعے وہ میدان جنگ یا محاذ پر پہنچ سکتا ہو۔

جس شخص کے پاس جان و مال دونوں کی گنجائش ہو اس پر جان اور مال دونوں کے ذریعے جہاد کرنا لازم ہے، اگر کوئی شخص جان و مال دونوں کے لحاظ سے گیا گزرا ہو تو اس پر اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے خلوص دل کے ساتھ وفاداری کے ذریعے جہاد کرنا فرض ہوگا اس لیے کہ قول باری ہے (لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضٰى وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ مَا يُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ اِذَا نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ۔ ضعیف اور بیمار لوگ اور وہ لوگ جو شرکت جہاد کے لیے زاد راہ نہیں پاتے اگر پیچھے رہ جائیں تو کوئی حرج نہیں جبکہ وہ خلوص دل کے ساتھ اللہ اور اس کے رسول کے وفادار ہوں)

قول باری ہے (ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ۔ یہ تمہارے لیے بہتر ہے) جبکہ ترک جہاد میں کوئی خیر اور بھلائی نہیں ہے۔ اس لیے اس کی دو توجیہیں کی گئی ہیں۔ ایک تو یہ کہ یہ بات اس بات کی بہ نسبت بہتر ہے کہ جہاد پر جانے کے بجائے مباح عمل کو اس صورت میں اختیار کر لیا جائے جبکہ حالات کے تحت اس پر جہاد فرض عین کی طرح لازم نہ ہو گیا ہو۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ جہاد کرنے میں بھلائی ہے۔

ترکِ جہاد میں کوئی بھلائی نہیں ہے۔

قول باری ہے (اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ۔ اگر تم جانو) ایک قول کے مطابق مفہوم یہ ہے کہ اگر تمھیں فی الجملہ یہ معلوم ہو کہ خیر اور بھلائی کا کیا مفہوم ہے تو تمھیں معلوم ہونا چاہیے کہ یہ بھلائی ہے۔ ایک قول کے مطابق اگر تم یہ جانتے ہو کہ اللہ تعالیٰ نے ثواب اور جنت کا جو وعدہ کیا ہے اس کا وعدہ سچا ہے۔

منافقین کا جہاد کے بارے میں رویہ

قول باری ہے (وَسَیَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ۔ اب وہ خدا کی قسم کھا کھا کر کہیں گے کہ اگر ہم چل سکتے تو یقیناً تمھارے ساتھ چلتے) تا آخر آیت۔ جب اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ) کے ذریعے منافقین کو جھٹلا دیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ لوگ استطاعت رکھتے تھے لیکن اس کے باوجود جہاد پر نہیں نکلے۔ اس سے فرقۂ جبریہ کے اس قول کا بطلان ہوتا ہے کہ اہل تکلیف کو مکلف بنانے کی حالت میں جس فعل کا مکلف بنایا گیا ہو اس کے صدور سے پہلے وہ اس فعل کی استطاعت نہ رکھنے والے شمار ہوں گے۔ بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کے اس دعوے کی تکذیب کر دی جو وہ جہاد کے لیے نکلنے سے قبل ہی اپنی ذات سے استطاعت کی نفی کے متعلق کر رہے تھے۔ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صداقت کی دلالت بھی موجود ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا تھا کہ یہ منافقین عنقریب تمھارے پاس آ کر اپنی سچائی ثابت کرنے کے لیے قسمیں کھائیں گے چنانچہ منافقین آ گئے اور انھوں نے قسمیں بھی کھائیں۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اطلاع کہ ایسا ہوگا بالکل درست ثابت ہو گئی۔

عَفَا اللّٰهُ کے معانی

قول باری ہے (عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَتَعْلَمَ الْكٰذِبِيْنَ۔ اے نبیؐ! اللہ تمھیں معاف کرے، تم نے کیوں انھیں رخصت دے دی؟ تمھیں چاہیے تھا کہ خود رخصت نہ دیتے) تاکہ تم پر کھل جاتا کہ کون لوگ سچے ہیں اور جھوٹوں کو بھی تم جان لیتے) عفو کے کئی معانی ہیں۔ تسہیل و توسعہ کو بھی عفو کہتے ہیں جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (اول الوقت رضوان اللہ وآخرہ عفو اللہ۔ اول وقت میں نماز کی ادائیگی سے اللہ کی رضامندی اور خوشنودی حاصل ہوتی ہے اور آخر وقت کی ادائیگی میں اللہ کی طرف سے گنجائش اور وسعت ہوتی ہے) عفو ترک کے معنوں میں

بھی آتا ہے جس طرح آپؐ کا ارشاد ہے (احفوا الشوارب واعفوا اللحی ۔ مونچھیں خوب کترواؤ اور داڑھی کے بال چھوڑ دو) عفو کثرت کے معنوں میں بھی آتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے (حَتّٰی عَفَوا۔ یہاں تک کہ ان کی کثرت ہو گئی) یعنی ان کی تعداد بہت ہو گئی۔

اسی طرح محاورہ ہے "اعفیت فلانا من کذا وکذا (میں نے فلاں کی فلاں چیز سے جان چھڑا دی) یہ فقرہ اس وقت استعمال ہوتا ہے جب کوئی شخص کسی شخص کے لیے کسی چیز کو چھوڑ دینا آسان بنا دے۔ گناہ سے درگزر کرنا بھی عفو کہلاتا ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ گنہگار کو اس گناہ کے نتائج سے چھٹکارا دے کر اسے اس کی سزا نہ دی جائے۔ اس مقام پر عفو کا لفظ غفران کے ہم معنی ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے اصل معنی تسہیل کے ہوں جب خدا اپنے بندے کے گناہ معاف کر دیتا ہے تو گویا وہ اس سے اس کا بدلہ نہ لے کر اس کے لیے معاملہ آسان کر دیتا ہے۔

اس لفظ کے مذکورہ بالا تمام معانی کے اندر اس بات کی گنجائش ہے کہ اصل معنی ترک اور توسعہ کے ہوں بعض لوگوں کا قول ہے کہ منافقین کو اجازت دے کر گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گناہ صغیرہ کا صدور ہو گیا تھا اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا (عَفَا اللّٰہُ عَنْکَ لِمَ اَذِنْتَ لَھُمْ) اس لیے کہ ہمارے لیے یہ فقرہ کہنا درست نہیں ہوتا کہ تم نے وہ کام کیوں کیا جس کے کرنے کے لیے میں نے تمھیں کہا تھا" جس طرح یہ کہنا درست نہیں ہے کہ تم نے وہ کام کیوں کیا جس کے کرنے کا میں نے تمھیں حکم دیا تھا" اس لیے اس فعل پر عفو کا اطلاق درست نہیں ہو گا جسے کرنے کے لیے کہا گیا ہو۔ جس طرح یہ درست نہیں ہو گا کہ جس کام کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو اس کے سلسلے میں کرنے والے کو معافی دے دی جائے۔ ایک قول یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اجازت دے کر کسی صغیرہ یا کبیرہ گناہ کا ارتکاب نہیں کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے زیر بحث آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جن الفاظ کے ساتھ خطاب کیا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ آپ نے وہ کام کیوں کیا جس کے کرنے کی اگرچہ اجازت تھی لیکن ایک دوسرا کام اس سے بہتر اور اولیٰ تھا اس لیے کہ یہ جائز ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دو باتوں میں سے کسی ایک کا اختیار دے دیا جائے اور ایک بات دوسری سے اولیٰ ہو۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (فَلَیْسَ عَلَیْھِنَّ جُنَاحٌ اَنْ یَّضَعْنَ ثِیَابَھُنَّ غَیْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِیْنَۃٍ وَاَنْ یَّسْتَعْفِفْنَ خَیْرٌ لَّھُنَّ۔ ان پر کوئی گناہ نہیں کہ وہ اپنے زائد کپڑے اتار رکھیں بشرطیکہ زینت کا مظاہرہ کرنے والی نہ ہوں اور اگر اس سے بھی احتیاط کریں تو ان کے حق میں اور بہتر ہو) اللہ تعالیٰ نے دونوں باتیں مباح کر دیں لیکن ان میں سے ایک کو اولیٰ قرار دیا۔ شعبہ نے قتادہ سے قول باری (عَفَا اللّٰہُ عَنْکَ لِمَ اَذِنْتَ لَھُمْ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ یہ حکم اسی طرح تھا جیسا کہ تم سنتے ہو۔ پھر

اللہ تعالیٰ نے سورۂ نور میں یہ آیت نازل فرمائی (وَاِذَا کَانُوْا مَعَہٗ عَلٰی اَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ یَذْہَبُوْا حَتّٰی یَسْتَاْذِنُوْہُ۔ اور جب رسول کے ساتھ کسی ایسے کام پر ہوتے ہیں جس کے لیے لوگوں کو جمع کیا گیا ہو تو جب تک تم سے اجازت نہیں لیتے نہیں جاتے) تا قولِ باری (فَاْذَنْ لِّمَنْ شِئْتَ مِنْہُمْ تو تم ان میں سے جس کو چاہو اجازت دے دو) اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں رخصت اور اجازت دے دی۔

علی بن ابی طلحہ نے حضرت ابن عباسؓ سے قولِ باری (اِنَّمَا یَسْتَاْذِنُکَ الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَارْتَابَتْ قُلُوْبُہُمْ فَہُمْ فِیْ رَیْبِہِمْ یَتَرَدَّدُوْنَ۔ جو لوگ سچے دل سے اللہ اور یومِ آخر پر ایمان رکھتے ہیں وہ تو کبھی تم سے درخواست نہیں کریں گے کہ انھیں اپنی جان و مال کے ساتھ جہاد کرنے سے معاف کیا جائے) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ یہ آیت یعنی منافقین کے بارے میں ہے جنہوں نے جہاد سے گھر بیٹھ رہنے کی اجازت مانگی تھی حالانکہ انھیں عذر بھی درپیش نہیں تھا۔ دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے عذر کو قبول کرتے ہوئے فرمایا (وَاِذَا کَانُوْا مَعَہٗ عَلٰی اَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ یَذْہَبُوْا حَتّٰی یَسْتَاْذِنُوْہُ) عطاء خراسانی نے حضرت ابن عباسؓ سے قولِ باری (اِنَّمَا یَسْتَاْذِنُکَ الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ) الخ کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اسے اس قولِ باری نے منسوخ کر دیا ہے (وَاِذَا کَانُوْا مَعَہٗ عَلٰی اَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ یَذْہَبُوْا حَتّٰی یَسْتَاْذِنُوْہُ) تا قولِ باری (فَاْذَنْ لِّمَنْ شِئْتَ مِنْہُمْ) اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو دو باتوں میں سے اعلیٰ بات کو اختیار کرنے کی اجازت دے دی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں ممکن ہے کہ قولِ باری (عَفَا اللّٰہُ عَنْکَ لِمَ اَذِنْتَ لَہُمْ) منافقین کے ایک گروہ کے متعلق ہو جسے نفاق کی تہمت لگ چکی ہو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گھر بیٹھ رہنے کی اجازت نہ دے کر ان لوگوں کی حقیقتِ حال کو دیکھنا چاہا ہو تاکہ جو لوگ جہاد میں نکل پڑنے کے حکم کے بعد بھی نہ نکلیں ان کا نفاق ظاہر ہو جائے۔ اس صورت میں ایسے لوگوں کے متعلق آیت کا حکم ثابت رہے گا منسوخ نہیں سمجھا جائے گا اس پر قولِ باری (حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکَ الَّذِیْنَ صَدَقُوْا وَتَعْلَمَ الْکٰذِبِیْنَ) بھی دلالت کرتا ہے۔ اس بنا پر قولِ باری (وَاِذَا کَانُوْا مَعَہٗ عَلٰی اَمْرٍ جَامِعٍ لَّمْ یَذْہَبُوْا حَتّٰی یَسْتَاْذِنُوْہُ) نیز (فَاْذَنْ لِّمَنْ شِئْتَ مِنْہُمْ) ان اہلِ ایمان کے بارے میں ہو گا جنھیں اگر اجازت نہ ملتی تو نہ جاتے۔ اس تفسیر کی بنا پر دونوں میں سے کوئی بھی آیت دوسری آیت کو منسوخ نہیں کرے گی۔

قولِ باری ہے (لَا یَسْتَاْذِنُکَ الَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ۔ جو لوگ سچے دل سے اللہ اور روزِ آخر پر ایمان رکھتے ہیں وہ تو کبھی تم سے درخواست نہیں کریں گے) تا قولِ باری (بِاَمْوَالِہِمْ وَاَنْفُسِہِمْ۔ اپنی جان و مال کے ساتھ) تا آخر آیت۔ یعنی اہلِ ایمان تم سے اس بات کی درخواست نہیں کریں گے

کہ انھیں اپنی جان و مال کے ساتھ جہاد کرنے سے معاف رکھا جائے۔ قولِ باری (اَنْ یُجَاھِدُوْا) میں حرف لا پوشیدہ ہے اس لیے کہ اس پر کلام دلالت کر رہا ہے۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جہاد سے پیچھے رہ جانے کی اجازت طلب کرنا ان کے لیے ممنوع تھا اور یہ بات قول باری (عَفَا اللّٰہُ عَنْکَ) کی اس تفسیر کی صحت پر دلالت کرتی ہے جس کے مطابق آیت کو کسی گناہ سے عفو پر محمول کیا گیا ہے اگرچہ گناہ صغیرہ ہی کیوں نہ ہو۔ حسن سے قولِ باری (اَنْ یُجَاھِدُوْا) کی تفسیر میں مروی ہے کہ یہاں لفظ کراھۃ مقدر ہے اور عبارت یوں ہے " کراھۃ ان یجاھدوا" اس کے معنی بھی وہی ہیں جو حرف لا پوشیدہ ماننے کی صورت میں معنی ہوں گے۔ اس لیے کہ حرف لا کا اضمار اور لفظ کراھۃ کا اضمار معنی کے لحاظ سے یکساں ہے۔

یہ آیت بھی جان و مال کے ساتھ جہاد کی فرضیت پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ اللہ نے فرمایا (اَنْ یُجَاھِدُوْا بِاَمْوَالِھِمْ وَاَنْفُسِھِمْ) اللہ تعالیٰ نے جان و مال کے ساتھ ترکِ جہاد کی اجازت مانگنے پر ان کی مذمت کی۔ مال کے ساتھ جہاد کی دو صورتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ اپنے لیے جنگی ہتھیار، گھوڑا، زادِ راہ اور ضرورت کی تمام دوسری اشیاء تیار کرنے کی غرض سے مال خرچ کرے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی اور کو جہاد پر جانے کے لیے تیار کرنے کی غرض سے کھانے پینے کی چیزوں سے لے کر ہتھیار تک ضروری اشیاء کی فراہمی پر اپنا مال خرچ کرے۔ جان کے ساتھ جہاد کی کئی صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ خود جہاد کے لیے نکل کر عملی طور پر میدانِ کارزار میں سرگرم ہو جائے، دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جہاد کی فرضیت، اس کی اہمیت، اس پر ملنے والے ثوابِ جزیل اور اس سے کوتاہی پر سخت عذاب کے موضوع کو لوگوں کے سامنے زبان و قلم کے ذریعے بیان کرے، لوگوں کو جہاد پر ابھارے اور انھیں اس کا حکم دے۔ ایک صورت یہ بھی ہے کہ دشمن کے خفیہ حالات، ان کی خفیہ چالیں اور جنگی تدبیریں معلوم کرے۔ اور مسلمانوں کو ان سے آگاہ کرے۔ اسی طرح جنگ کے بارے میں صحیح مشورہ دینا نیز بہتر طریقوں اور زیادہ کارآمد صورتوں کی طرف رہنمائی کرنا بھی جہاد بالنفس میں داخل ہے جیسا کہ حضرت حباب بن المنذرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بدر کے معرکہ میں عرض کیا تھا کہ "اللہ کے رسول! آپ نے جو یہاں پڑاؤ ڈالا ہے یہ اللہ کے حکم کے تحت اور اس کی وحی کی رہنمائی میں ہوا ہے یا آپ نے اپنی رائے سے یہ قدم اٹھایا ہے"؟ آپ نے جواب دیا میں نے اپنی رائے سے یہ قدم اٹھایا ہے۔ اس پر حضرت حبابؓ نے عرض کیا: "میری رائے تو یہ ہے کہ آپ کسی کنویں پر پڑاؤ ڈالیں اور کنوئیں کو اپنی پشت کی جانب رکھیں اور دشمن کی سمت جتنے کنویں ہوں انھیں بند کر دیں"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حبابؓ کا مشورہ قبول کرتے ہوئے یہی طریقِ کار اختیار کیا۔ اس میں وہ تمام مشورے شامل ہیں جن پر عمل کر کے مسلمانوں کو تقویت حاصل

ہو، اور دشمن کو کمزوری۔

اگر یہ کہا جائے کہ پھر کون سا جہاد افضل ہے۔ جان و مال کے ساتھ جہاد یا علم کے ساتھ جہاد؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تلوار کے ساتھ جہاد علم کے ساتھ جہاد پر مبنی ہے اور اس کی شاخ ہے۔ اس لیے کہ تلوار کے ساتھ جہاد کی صورت میں علم جن باتوں کا موجب ہے ان سے تجاوز کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اس لیے علم کے ساتھ جہاد اصل ہے اور جان کے ساتھ جہاد فرع ہے اور اصل بہرحال فرع کے مقابلہ میں افضل ہوتا ہے۔

جہاد بمقابلہ علم

اگر یہ پوچھا جائے کہ علم حاصل کرنا افضل ہے یا مشرکین کے خلاف جہاد کرنا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب دشمن کی طرف سے جارحیت کا خطرہ ہو اور مسلمانوں پر اس کے حملے کا خوف ہو اور دوسری طرف اس کا راستہ روکنے کے لیے کوئی دفاعی قوت بھی سدِ راہ نہ ہو تو اس صورت میں ہر شخص پر جہاد فرض ہو جائے گا اس صورتِ حال میں علم حاصل کرنے کی بہ نسبت میدان کارزار میں دشمنوں سے نبرد آزما ہونا افضل ہوگا۔ اس لیے کہ اگر دشمن کو مسلمانوں پر بالادستی حاصل کرنے اور انھیں نقصان پہنچانے کا موقعہ مل گیا تو اس کی تلافی ممکن نہیں ہوگی جب کہ علم کا حصول تمام احوال میں ممکن ہوتا ہے نیز علم حاصل کرنا فرض کفایہ ہے، ہر شخص پر اس کی ذاتی حیثیت میں فرض نہیں ہے لیکن جب دشمن کے مقابلہ میں ایسی قوت موجود نہ ہو جو اسے مسلمانوں کے خلاف جارحیت سے باز رکھ سکتی ہو تو ایسی صورت میں فریضۂ جہاد کا ہر شخص پر اس کی ذاتی حیثیت میں تعین ہو جاتا ہے اور جب ایک کام فرضِ عین بن جائے جس میں کسی شخص کے لیے تاخیر کی گنجائش نہ ہو تو وہ اس فعل سے افضل قرار پائے گا جسے کوئی شخص اگر انجام دے دے تو اس کی فرضیت دوسروں سے ساقط ہو جائے گی۔ مثلاً ظہر کا وقت اپنے آخر پر پہنچ رہا ہو ایسے وقت میں علمِ دین میں مشغولیت کی بہ نسبت ظہر کی نماز ادا کرنا اولیٰ ہوگا اس لیے کہ نماز کی فرضیت اس خاص وقت میں متعلقہ شخص پر متعین ہو چکی ہے۔

زیرِ بحث مسئلہ کی بھی یہی صورت ہے اگر دشمن کا مقابلہ کرنے کے لیے فریضۂ جہاد ادا کرنے والے موجود ہوں اور ان کے ہوتے ہوئے دوسروں کی خدمات کی ضرورت نہ پڑتی ہو تو ایسی صورت میں فریضۂ جہاد فرض کفایہ ہوگا جس طرح علمِ دین حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔ البتہ ایسی حالت میں علمِ دین حاصل کرنا جہاد کرنے سے افضل ہوگا۔ اس لیے کہ علمِ دین کا مرتبہ جہاد کے مرتبے سے بلند ہے کیونکہ جہاد کا ثبات علمِ دین کے ثبات پر مبنی ہے اور علمِ دین اصل ہے اور جہاد اس کی فرع ہے۔

کیا جہاد، فساق و فجار کی معیت میں جائز ہے؟

اگر پوچھا جائے کہ آیا فاسق و فاجر لوگوں کی معیت میں جہاد جائز ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جہاد میں حصہ لینے والا ہر مجاہد صرف اپنی ذات پر عائد شدہ فرض کی ادائیگی میں مصروف ہوتا ہے اس بنا پر کافروں کے خلاف جہاد اس لیے جائز ہے خواہ امیر لشکر اور فوج کے سپاہی فاسق و فاجر ہی کیوں نہ ہوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام خلفائے اربعہ کے بعد فاسق سالاروں کی ماتحتی میں فریضۂ جہاد ادا کیا کرتے تھے۔ حضرت ابوایوب انصاریؓ نے یزید کی سالاری میں جہاد کیا تھا۔ ہم نے گزشتہ اوراق میں حضرت ابوایوبؓ کے متعلق روایت بیان کردی ہے کہ آپ نے صرف ایک سال غزوات میں حصہ نہیں لیا تھا اور اس کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ ایک نوجوان شخص کو امیر لشکر مقرر کر دیا گیا تھا، ایک سال کے بعد آپ نے فرمایا: "مجھے اس سے کیا غرض کہ مجھ پر کون امیر مقرر کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تو فرما دیا ہے (اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا نکلو ہلکے اور بوجھل) اور میں اپنے آپ کو ہلکا یا بوجھل ضرور پاتا ہوں"۔

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ فاسقوں کی معیت میں جہاد اسی طرح فرض ہے جس طرح پاکبازوں کی معیت میں، نیز جہاد کو واجب کرنے والی تمام آیات نے فاسقوں کی معیت میں اس کی ادائیگی اور پاکبازوں کی معیت میں اس کی ادائیگی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ نیز فاسق و فاجر جب جہاد کریں گے تو وہ کم از کم اس فریضہ کی ادائیگی کے لحاظ سے فاسق نہیں رہیں گے بلکہ اطاعت گزار شمار ہوں گے جس طرح نماز روزہ اور دیگر فرائض کی ادائیگی میں انہیں اطاعت گزار ہی شمار کیا جائے گا۔ نیز جہاد امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی ایک صورت ہے۔ اگر ہم کسی فاسق کو امر بالمعروف یا نہی عن المنکر کرتا دیکھیں تو اس معاملے میں ہم پر اس کی معاونت واجب ہوگی۔ فریضہ جہاد کی بھی یہی صورت ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس فرض کو صرف پاکبازوں اور نیکوکاروں کے ساتھ خاص نہیں کر دیا کہ اس میں فاسق و فاجر لوگ شامل نہ ہو سکتے ہوں۔ جب فرض کی حیثیت یکساں ہے تو پھر فاسقوں اور پاکبازوں کی معیت میں جہاد کرنے کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

جہاد کی تیاری پہلے ضروری ہے

قول باری ہے (وَلَوْ اَرَادُوا الْخُرُوْجَ لَاَعَدُّوْا لَهٗ عُدَّةً۔ اگر ان کا جہاد پر نکلنے کا ارادہ ہوتا تو وہ اس کے لیے تیاری کر لیتے) عدۃ اس سامان اور اسباب کا نام ہے جو انسان اپنے لیے

مستقبل میں سرانجام پانے والے کاموں کی خاطر تیار کرتا ہے۔ لفظ 'اھبۃ' کے بھی یہی معنی ہیں۔ یہ قول باری دشمن کے ساتھ جنگ چھڑنے سے قبل ہی جنگ کی تیاریوں کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَاَعِدُّوا لَھُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّۃٍ وَّمِنْ رِبَاطِ الْخَیْلِ اور تم سے جہاں تک ہو سکے، زیادہ سے زیادہ طاقت اور تیار بندھے رہنے والے گھوڑے ان کے مقابلہ کے لیے مہیا رکھو)

قول باری ہے (وَلٰکِنْ کَرِہَ اللّٰہُ انْبِعَاثَھُمْ فَثَبَّطَھُمْ۔ لیکن اللہ کو ان کا اٹھنا پسند ہی نہ تھا اس لیے اس نے انھیں سست کر دیا) یعنی اللہ تعالیٰ کو ان کا جہاد پر نکلنا پسند ہی نہیں تھا اس لیے کہ ان منافقین کا جہاد کے لیے نکلنا بھی فساد مچانے، مسلمانوں کا ساتھ چھوڑنے، ان کے دلوں میں دشمن کا خوف طاری کرنے اور ان کے درمیان پھوٹ ڈالنے کی نیت سے ہوتا۔ اس نیت سے جہاد کے لیے نکلنا سراسر معصیت اور کفر ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ کو ان کا اٹھنا پسند ہی نہ ہوا اور اس نے انھیں سست کر دیا۔ اس لیے کہ یہ سراسر معصیت تھی اور اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں کرتا۔

قول باری ہے (وَقِیْلَ اقْعُدُوْا مَعَ الْقٰعِدِیْنَ۔ اور ان سے کہا گیا کہ بیٹھ رہنے والوں کے ساتھ تم بھی بیٹھے رہو) یعنی عورتوں اور بچوں کے ساتھ۔ ہو سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات ان سے فرمائی ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انھوں نے آپس میں ایک دوسرے کو اس بات کی تلقین کی ہو۔

قول باری ہے (لَوْ خَرَجُوْا فِیْکُمْ مَا زَادُوْکُمْ اِلَّا خَبَالًا وَّلَاَ اَوْضَعُوْا خِلٰلَکُمْ یَبْغُوْنَکُمُ الْفِتْنَۃَ۔ اگر وہ تمھارے ساتھ نکلتے تو تمھارے اندر خرابی کے سوا کسی چیز کا اضافہ نہ کرتے اور تمھارے درمیان فتنہ پردازی کے لیے دوڑ دھوپ کرتے) آیت میں ان کی اس نیت کا ذکر ہے جسے لے کر وہ مسلمانوں کے ساتھ نکلتے، اگر انھیں نکلنے کا ارادہ ہوتا۔ آیت میں یہ بتا دیا گیا کہ ان کا نہ نکلنا ہی مسلمانوں کے مفاد میں تھا۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت (لِمَ اَذِنْتَ لَھُمْ) میں جس انداز سے خطاب فرمایا تھا وہ اس پر مبنی تھا کہ اللہ کو اس بات کا علم تھا کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان منافقین کو بیٹھ رہنے کی اجازت نہ بھی دیتے تو بھی یہ نہ نکلتے اور اس طرح ان کا کذب اور نفاق مسلمانوں پر واضح ہو جاتا اب اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ اگر یہ نکل بھی پڑتے تو مذکورہ بالا نیت اور ارادے کے ساتھ ان کا نکلنا سراسر معصیت اور کفر ہوتا اور مسلمانوں کے لیے پریشانی کا باعث ہوتا۔ قول باری (مَا زَادُوْکُمْ اِلَّا خَبَالًا) میں خبال کے معنی رائے کا اضطراب اور انتشار کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اگر یہ لوگ لشکر اسلام کے ساتھ نکل بھی پڑتے تو پھر مسلمانوں کو آپس میں لڑاتے، دلوں میں فساد پیدا کرتے اور دشمنوں کے مقابلہ میں انھیں پست ہمت کرنے کی پوری کوشش کرتے جس کے نتیجے میں مسلمانوں کی آراء میں انتشار اور اضطراب پیدا ہو جاتا

اور ان کی یکسوئی اور یک جہتی ختم ہو جاتی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ نے (مَا زَادُوکُمْ اِلَّا خَبَالًا) کیوں فرمایا حالانکہ مسلمانوں میں کوئی فکری انتشار نہیں تھا جس میں یہ منافقین اضافہ کر دیتے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس فقرے میں دو معنوں کا احتمال ہے ایک تو یہ کہ استثناء منقطع ہے اور اس صورت میں عبارت کچھ اس طرح ہے "مَا زَادُوکُمْ قُوَّۃً لکن طلبوا لکم الخبال" (یہ تمھاری قوت میں اضافے کا سبب نہ بنتے البتہ تمھارے اندر فکری انتشار پیدا کرنے کا کوئی وسیلہ ضرور تلاش کرتے) دوسرا احتمال یہ ہے کہ انتشار آراء کی یہ کیفیت مسلمانوں کے کسی گروہ میں موجود ہو جس کی بنیاد طبیعتوں کی تلوّن مزاجی ہو اور پھر بعد میں ان کی آراء میں ٹھہراؤ اور مستقل مزاجی کی کیفیت پیدا ہو گئی ہو۔ ایسے لوگوں کی تلوّن مزاجی کو منافقین کی حرکتوں سے تقویت ملتی اور ان کے خیالات درست راستے سے بھٹک کر فکری انتشار کے شکار ہو جاتے۔

قول باری (وَلَاَوْضَعُوا خِلَالَکُمْ) کی تفسیر میں حسن کا قول ہے کہ یہ لوگ تمھارے آپس کے تعلقات بگاڑنے کے لیے ایک دوسرے کی چغلی کھاتے اور اس مقصد کے لیے دوڑ دھوپ کرتے۔ قول باری (یَبْغُوْنَکُمُ الْفِتْنَۃَ) میں فتنہ سے مراد وہ آزمائش اور ابتلاء ہے جو مسلمانوں کو ان کے آپس کے اختلافات اور فکری انتشار کی بنا پر پیش آتی۔ فتنہ سے کفر مراد لینا بھی درست ہے اس لیے کہ کفر کو اسی نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ قول باری ہے (وَقَاتِلُوْھُمْ حَتّٰی لَا تَکُوْنَ فِتْنَۃٌ۔ اور ان سے لڑو حتیٰ کہ کوئی فتنہ یعنی کفر باقی نہ رہے) اسی طرح ارشاد ہے (وَالْفِتْنَۃُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ۔ اور فتنہ یعنی کفر قتل سے بھی زیادہ گھناؤنا جرم ہے)۔

قول باری ہے (وَفِیْکُمْ سَمّٰعُوْنَ لَھُمْ۔ اور تمھارے گروہ کا یہ حال ہے کہ ابھی اس میں بہت سے ایسے لوگ موجود ہیں جو ان کی باتیں کان لگا کر سنتے ہیں) حسن اور مجاہد کا قول ہے کہ ان کے جاسوس تمھارے اندر موجود ہیں جو تم سے باتیں سن کر انھیں پہنچا دیتے ہیں۔ قتادہ اور ابن اسحاق کا قول ہے کہ تمھارے اندر ایسے لوگ موجود ہیں جو ان منافقین کی باتیں سن کر انھیں قبول کر لیتے ہیں۔

قول باری ہے (لَقَدِ ابْتَغَوُا الْفِتْنَۃَ مِنْ قَبْلُ۔ اس سے پہلے بھی ان لوگوں نے فتنہ انگیزی کی کوششیں کی ہیں) یعنی انھوں نے فتنہ انگیزی کی ہے، یہاں فتنہ سے مراد وہ اختلاف ہے جو الفت کے بعد فرقت کا موجب ہوتا ہے اور جس کی وجہ سے جڑے ہوئے دل ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جاتے ہیں۔

قول باری ہے (وَقَلَّبُوْا لَکَ الْاُمُوْرَ۔ اور تمھیں ناکام کرنے کے لیے یہ ہر طرح کی تدبیروں کا الٹ پھیر کر چکے ہیں) یعنی کسی نہ کسی تدبیر اور چال تک رسائی کے لیے جس کے ذریعے اللہ کا روشن کیا ہوا ہدایت کا چراغ بجھ جائے اور اسلام کا کام ختم ہو جائے، انھوں نے اپنی تدابیر کا کئی پہلوؤں سے جائزہ لیا ہے اور انھیں

کئی طریقوں سے آزمایا ہے لیکن اللہ تعالیٰ اپنے دین کو غالب کرنے، اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عزت اور مرتبہ کو بلند کرنے اور آپ کو ان کے مکر و فریب اور چالوں سے بچانے کے سوا کسی اور بات پر راضی نہ ہوا۔

قول باری ہے (وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ ائْذَنْ لِي وَلَا تَفْتِنِّي ان میں سے کوئی ہے جو کہتا ہے کہ مجھے رخصت دے دیجیے اور مجھ کو فتنے میں نہ ڈالیے) حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ آیت کا نزول الجد بن قیس کے بارے میں ہوا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے غزوہ تبوک پر جب چلنے کے لیے فرمایا تو کہنے لگا کہ "مجھے رخصت دے دیجیے اور شام میں لے جا کر زرد رنگ رومیوں کی عورتوں کے فتنے میں نہ ڈالیے اس لیے کہ میں عورتوں کے معاملہ میں بڑا دل پھینک واقع ہوا ہوں"۔ حسن، قتادہ اور ابو عبیدہ کے نزدیک اس کا مفہوم ہے۔ "اس مخالفت کی وجہ سے جو پھوٹ اور تفرقہ کا موجب ہے مجھے عصیان میں مبتلا کر کے گنہگار نہ کیجیے"۔

قول باری ہے (قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا۔ ان سے کہو ہمیں ہرگز کوئی برائی یا بھلائی نہیں پہنچتی مگر وہ جو اللہ نے ہمارے لیے لکھ دی ہے۔ اللہ ہی ہمارا مولیٰ ہے) حسن سے مروی ہے کہ "جو برائی یا بھلائی ہمیں پہنچتی ہے یہ لوح محفوظ میں اللہ کی طرف سے لکھی ہوئی ہوتی ہے"۔ اس بارے میں کافروں کا یہ توہم غلط ہے کہ ہمیں اپنی کوتاہی اور غفلت کی بنا پر برائی پہنچتی ہے اور اس کا ہمارے رب کی تدبیر سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ایک قول کے مطابق اس کی تفسیر یہ ہے کہ "انجام کار ہمیں وہی نصیب ہوگا جس کا وعدہ اللہ نے کر رکھا ہے یعنی اس کی مدد اور نصرت"۔

قولِ باری ہے (قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَّلَ مِنْكُمْ۔ ان سے کہو "تم اپنے مال خواہ راضی خوشی خرچ کرو یا بکراہت، بہرحال وہ قبول نہیں کیے جائیں گے") آیت کے الفاظ کو امر کے صیغے کی صورت میں لایا گیا ہے لیکن مراد طاعت اور معصیت پر تمکین یعنی قدرت و اختیار کا بیان ہے جس طرح یہ قول باری ہے (فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ۔ جو چاہے ایمان لے آئے اور جو چاہے کفر کرے) ایک قول کے مطابق امر کا یہ صیغہ یعنی جملہ انشائیہ اس جملہ خبریہ کے معنوں میں ہے جس میں "إنْ" شرطیہ داخل ہوتا ہے اور اس کی جزا ہوتی ہے جس طرح کُثیّر کا شعر ہے۔

؎ اسیئی بنا او احسنی لا ملومة   لدینا ولا مقلیة ان تقلت

اے محبوبہ! خواہ تو ہمارے ساتھ برائی سے پیش آ، یا بھلائی سے، بہرصورت تو ہماری نظروں میں قابلِ ملامت نہیں ٹھہرے گی، صرف یہی نہیں بلکہ اگر تو ہم سے نفرت کا اظہار کرے گی تو بھی تو ہمارے نزدیک قابلِ نفرت نہیں ہوگی۔

شعر میں امر کے دو صیغوں کا مفہوم ہے " اگر تو نیکی کرے یا بدی، تم پر کوئی ملامت نہیں "۔
قولِ باری ہے (فَلَا تُعْجِبْكَ اَمْوَالُهُمْ وَلَا اَوْلَادُهُمْ اِنَّمَا یُرِیْدُ اللّٰهُ لِیُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا۔ ان کے مال و دولت اور ان کی کثرت اولاد کو دیکھ کر دھوکا نہ کھاؤ۔ اللہ تعالیٰ تو ان چیزوں کے ذریعے ان کو دنیا ہی کی زندگی میں مبتلائے عذاب کرنے والا ہے) اس آیت کی تفسیر میں تین اقوال ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ کا قول ہے کہ "دنیا میں ان کے مال و دولت اور ان کی کثرت اولاد کو دیکھ کر دھوکا نہ کھاؤ، اللہ تعالیٰ انھیں آخرت میں ان چیزوں کی وجہ سے مبتلائے عذاب کرنے والا ہے"
اس طرح ان دونوں حضرات کے نزدیک کلام میں تقدیم و تاخیر ہے۔ حسن کا قول ہے "اللہ تعالیٰ انھیں زکوٰۃ کے سلسلے میں راہِ خدا کے اندر انفاق کے ذریعے مبتلائے عذاب کرنے والا ہے" گویا اللہ کی راہ میں خرچ کرنا ان پر ایک بوجھ ہے اور اسے وہ اپنے لیے ایک سزا اور عذاب سمجھتے ہیں۔
دوسرے حضرات کا قول ہے کہ "اللہ تعالیٰ انھیں مصائب کے ذریعے مبتلائے عذاب کرنے والا ہے" ایک قول کے مطابق دنیا میں بعض دفعہ کافر عذابِ الٰہی کے اندر اس طرح مبتلا کیے جاتے ہیں کہ وہ گرفتار ہو جاتے ہیں اور ان کے اموال مسلمانوں کے لیے مالِ غنیمت بن جاتے ہیں۔ قولِ باری (لِیُعَذِّبَهُمْ) میں وارد حرف لام، لام عاقبت ہے۔ جس طرح اس قول باری میں ہے (لِیَكُوْنَ لَهُمْ عَدُوًّا وَّحَزَنًا۔ تاکہ وہ ان کا دشمن اور رنج بن جائے)۔

قول باری ہے (وَیَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ اِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ۔ وہ خدا کی قسم کھا کھا کر کہتے ہیں کہ ہم تمھی میں سے ہیں) عظمت والی ذات کا ذکر، باللہ کے الفاظ یا قسموں والے حروف کے ساتھ ذکر کے ذریعہ جملے میں دی گئی خبر کی تاکید کو حلف کہتے ہیں۔ قسم اور یمین بھی اسی طرح منعقد ہوتے ہیں۔ تاہم حلف میں خبر کو عظمت والی ذات کی نسبت سے بیان کیا جاتا ہے۔ قول باری (وَیَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ) میں ان کے متعلق یہ خبر دی گئی ہے کہ انھوں نے اللہ کی قسم کھائی ہے۔ یہ بھی جائز ہے کہ اس میں مستقبل کی یہ خبر دی گئی ہے کہ یہ لوگ عنقریب اللہ کی قسم کھائیں گے۔ اگر کوئی شخص یہ کہے " احلف باللّٰہ " تو یہ قسم ہو گی اور اگر حلف کے ذکر کو محذوف کر کے صرف باللہ کہے تو بھی یہ قسم ہو جائے گی اس لیے کہ اس کی حیثیت اس قول جیسی ہو گی " انا حالف باللّٰہ (میں اللہ کے نام کا حلف اٹھاتا ہوں) البتہ اگر حلف لینے والا اس سے وعدہ مراد لے تو اس صورت میں یہ فقرہ قسم پر محمول نہیں ہو گا بلکہ وعدہ کے معنوں پر محمول ہو گا۔ تاہم ظاہری طور پر اس فقرے کا مفہوم یہی ہے کہ کہنے والا اس کے ذریعے حلف واقع کر رہا ہے جس طرح کوئی یہ کہے انا اعتقد الاسلام (میں اسلام کا عقیدہ رکھتا ہوں) اس فقرے میں وعدہ کے معنوں کا بھی احتمال

ہے۔ لیکن "باللہ" کا قول تو اس کے ذریعے قسم ہی واقع ہو گی اگرچہ اس میں لفظ 'احلف' (میں حلف اٹھاتا ہوں) یا 'حلفت' (میں نے حلف اٹھایا) پوشیدہ ہے۔

ایک قول کے مطابق لفظ 'حلف' کو اس لیے محذوف کر دیا گیا تاکہ یہ حلف کے وقوع پر دلالت کرے اور وعدہ کا احتمال ختم ہو جائے۔ جس طرح فقرہ "واللہ لافعلن" (بخدا میں کروں گا) میں لفظ حلف محذوف ہے تاکہ یہ دلالت حاصل ہو جائے کہ اس فقرہ کا قائل حلف اٹھا رہا ہے وعدہ نہیں کر رہا ہے۔ قول باری (انھم لمنکم) کا مفہوم ہے کہ ہم ایمان، طاعت، دین اور ملت کے لحاظ سے تمہی میں سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے اس قول کی تکذیب کر دی اور انھیں جھوٹا قرار دیا۔

مسلمانوں کی طرف منافقین کی اضافت اور نسبت اس وقت درست ہوتی جب یہ مسلمانوں کے دین کے پیرو کار ہوتے۔ جس طرح یہ قول باری ہے (والمومنون والمومنات بعضھم اولیاء بعض، مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں آپس میں ایک دوسرے کے دلی دوست ہیں) نیز (المنافقون والمنافقات بعضھم من بعض، منافق مرد اور منافق عورتیں بعض کا بعض سے تعلق ہے) دونوں آیتوں میں بعض کی نسبت بعض کی طرف کی گئی ہے اس لیے کہ دین اور ملت کے لحاظ سے ان کا آپس میں اتفاق ہے۔

قول باری ہے (ومنھم من یلمزک فی الصدقات۔ اے نبی! ان میں سے بعض لوگ صدقات کی تقسیم میں تم پر اعتراضات کرتے ہیں) حسن کے قول کے مطابق "یعیبک" (آپ پر عیب لگاتے ہیں)۔ ایک قول ہے کہ لمز خفیہ طور پر عیب لگانے کو کہتے ہیں اور ھمز (میم کی زیر کے ساتھ) عیب لگانے کو کہتے ہیں۔ قتادہ کے قول کے مطابق "یطعن علیک" (آپ پر اعتراضات کرتے ہیں) ایک قول کے مطابق یہ منافقین کا ایک گروہ تھا جو یہ چاہتا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صدقات یعنی زکوٰۃ کے مال میں سے انھیں بھی دیں جبکہ انھیں زکوٰۃ کا مال دینا جائز نہیں تھا کیونکہ وہ زکوٰۃ کے مستحقین میں شامل نہیں تھے۔ جب یہ لوگ اس طرف سے مایوس ہو گئے تو انھوں نے صدقات کی تقسیم میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اعتراضات کرنے شروع کر دیے۔ اور یہ پکواس کرنے لگے کہ آپ اپنے رشتہ داروں اور دوستوں کو دوسروں پر ترجیح دیتے ہیں۔ اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (فان اعطوا منھا رضوا وان لم یعطوا منھا اذا ھم یسخطون۔ اگر اس مال میں سے انھیں کچھ دے دیا جائے تو خوش ہو جائیں اور نہ دیا جائے تو بگڑنے لگتے ہیں) ساتھ ہی یہ بتا دیا کہ صدقات میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ صدقات تو فقراء اور مساکین کا حق ہے نیز ان لوگوں کا جن کا آیت میں ذکر ہوا ہے۔

قول باری ہے (ولو انھم رضوا ما اتاھم اللہ ورسولہ وقالوا حسبنا اللہ

سَيُؤْتِينَا اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ وَرَسُوْلُهٗ ۔ کیا اچھا ہوتا کہ اللہ اور رسول نے جو کچھ بھی انھیں دیا تھا اس پر وہ راضی رہتے اور کہتے کہ اللہ ہمارے لیے کافی ہے وہ اپنے فضل سے ہمیں اور بہت کچھ دے گا اور اس کا رسول بھی) اس کا جواب محذوف ہے۔ فقرہ اس طرح مقدر ہوگا۔ وَلَوْ اَنَّهُمْ رَضُوْا مَآ اٰتٰهُمُ اللّٰهُ ورسوله لكان خيرا لهم واعود عليهم (اگر یہ لوگ اس پر راضی ہو جاتے جو اللہ اور رسول نے انھیں دیا تھا تو یہ ان کے لیے بہتر ہوتا یا یہ ان کے لیے زیادہ فائدہ مند ہوتا) ایسے مقام پر جواب کو محذوف کر دینا زیادہ بلیغ ہوتا ہے اس لیے کہ خبر میں اتنی تاکید ہوتی ہے کہ جواب کے ذکر کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اگر جواب حذف کر دیا جائے تو انسانی ذہن اپنی استعداد کے مطابق کئی جواب تلاش کر لیتا ہے لیکن جواب اگر ذکر کر دیا جائے تو ذہن صرف ایک صورت کے اندر محدود ہو جاتا ہے اور دوسری صورتوں کی گنجائش نہیں رہتی۔ آیت میں یہ بھی بتا دیا گیا ہے کہ اللہ کے فعل پر راضی رہنا جسے رضا بقضا کہتے ہیں اللہ کی طرف سے مزید بھلائی اور مہربانی کا موجب ہوتا ہے جو سزا اور ثواب کے طور پر اسے دیا جاتا ہے۔

فقیر اور مسکین کسے کہتے ہیں؟

قول باری ہے (اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ ۔ یہ صدقات تو دراصل فقیروں اور مسکینوں کے لیے ہیں) تا آخر آیت۔ زہری کا قول ہے کہ فقیر وہ ہوتا ہے جو سوال کرے اور مسکین وہ ہوتا جو سوال نہ کرے۔ ابن سماعہ نے امام ابو یوسف سے اور انھوں نے امام ابو حنیفہ سے فقیر اور مسکین کی شرعی تعریف میں اسی طرح کی روایت کی ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مسکین کی حالت زیادہ کمزور ہوتی ہے اور فقیر کی بہ نسبت اس پر فقر و تنگدستی کا زیادہ دباؤ ہوتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، حسن، جابر بن زید، زہری اور مجاہد سے مروی ہے کہ فقیر اسے کہتے ہیں جو خودداری کی بنا پر دست سوال دراز کرنے سے پرہیز کرتا ہو اور مسکین وہ ہے جو دست سوال دراز کرتا ہو۔

اس طرح امام ابو حنیفہ کا قول ان حضرات سلف کے قول کے مطابق ہو گیا۔ اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (لِلْفُقَرَآءِ الَّذِيْنَ اُحْصِرُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ لَا يَسْتَطِيْعُوْنَ ضَرْبًا فِي الْاَرْضِ ۡ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ اَغْنِيَآءَ مِنَ التَّعَفُّفِ ۚ تَعْرِفُهُمْ بِسِيْمٰهُمْ ۚ لَا يَسْـَٔلُوْنَ النَّاسَ اِلْحَافًا ۔ خاص طور پر مدد کے مستحق وہ تنگ دست لوگ ہیں جو اللہ کے کام میں ایسے گھر گئے ہیں کہ اپنے ذاتی کسب معاش کے لیے زمین میں کوئی دوڑ دھوپ نہیں کر سکتے۔ ان کی خودداری دیکھ کر ناواقف آدمی

گمان کرتا ہے کہ یہ خوشحال ہیں۔ تم ان کے چہروں سے ان کی اندرونی حالت پہچان سکتے ہو۔ مگر وہ ایسے لوگ نہیں ہیں کہ لوگوں کے پیچھے پڑ کر کچھ مانگیں)۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں فقراء کے نام سے موسوم کیا اور ان کی یہ صفت بیان کی کہ ان میں خودداری ہوتی ہے جس کی بنا پر دست سوال دراز نہیں کرتے۔ قتادہ سے مروی ہے کہ فقیر وہ شخص ہے جو ہاتھ پاؤں سے معذور ہو نیز حاجتمند ہو۔ اور مسکین وہ ہے جو ہاتھ پاؤں کے لحاظ سے تندرست ہو۔ ایک قول کے مطابق فقیر اور مسکین دونوں کا مدلول ایک ہی ہے، لیکن اس مدلول کو دو صفات کے ساتھ اس لیے ذکر کیا گیا ہے کہ صدقہ کے استحقاق میں اس کا معاملہ اور مؤکد ہو جائے۔ ہمارے شیخ ابوالحسن کرخی رحمہ اللہ کہا کرتے تھے کہ مسکین وہ شخص ہے جس کی ملکیت میں کوئی چیز نہ ہو اور فقیر وہ ہے جس کے پاس گزر اوقات کا کم سے کم وسیلہ موجود ہو۔ یہی بات ابوالعباس ثعلب سے بھی نقل کی جاتی ہے۔ ابوالعباس نے کہا ہے کہ ایک شخص سے منقول ہے کہ اس نے ایک بدوی سے پوچھا "تم فقیر ہو؟" جواب میں اس نے کہا۔ "نہیں، میں مسکین ہوں"۔ پھر اس نے ابن الاعرابی کا یہ شعر سنایا:

؎ اما الفقیر الذی کانت حلوبته ۔۔۔ وفق العیال فلم یترك له سبد

فقیر تو وہ شخص ہے جس کی دودھ دینے والی اونٹنی اتنا دودھ دے جو اس کے اہل و عیال کے لیے کافی ہو اور اس میں سے کچھ نہ بچے۔

شاعر نے اسے دودھ والی اونٹنی کا مالک ہونے کے باوجود فقیر کے نام سے موسوم کیا۔ محمد بن سلام الجمحی نے یونس نحوی سے نقل کیا ہے کہ فقیر وہ شخص ہے جس کے پاس گزارے کا تھوڑا بہت سامان ہوتا ہے اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ نہ ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (یَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ فقیر گزارے کے تھوڑے بہت سامان کا مالک ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ناواقف آدمی صرف اسی صورت میں اسے غلطی سے غنی سمجھے گا جب وہ ظاہری طور پر ٹھیک ٹھاک ہوگا۔ اور لباس وغیرہ بھی درست ہوگا یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ گزارے کے تھوڑے بہت سامان کی ملکیت اس سے فقر کی صفت کو سلب نہیں کرتی ہے۔ ابوالحسن کرخی مسکین کی تعریف کے سلسلے میں اپنے قول کے لیے حضرت ابوہریرہ رضی کی روایت سے استدلال کرتے تھے۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے (ان المسکین لیس بالطواف الذی تردہ التمرۃ والتمرتان والاکلۃ والاکلتان ولکن المسکین الذی لا یجد ما یغنیه۔ مسکین وہ نہیں ہوتا جو بہت زیادہ پھیرے لگاتا ہو، جو ایک یا دو کھجور اور ایک یا دو لقمے لے کر واپس ہو جائے بلکہ مسکین وہ ہے جس کے پاس گزر اوقات کے لیے کچھ بھی نہ ہو۔

ابوالحسن کہتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے جو ایک یا دو کھجور لے کر واپس ہو جائے، فقر و مسکنت کی انتہائی نفی فرما دی اور اس فقر و مسکنت کی انتہا کو اس شخص کے لیے ثابت کر دیا جس کے پاس کچھ نہ ہو اور پھر اسے مسکین کے نام سے موسوم کر دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ فقیر کی بہ نسبت مسکین کی حالت زیادہ ابتر ہوتی ہے۔ ابوالحسن کے قول کے مطابق اس مفہوم پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (اَوْ مِسْكِيْنًا ذَا مَتْرَبَةٍ۔ یا خاک آلود مسکین) اس کی تفسیر میں ایک روایت ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو بھوک کے مارے زمین سے چپکا پڑا ہو، نیز اس کے تن من پر اتنا کپڑا بھی نہ ہو جو اس کے جسم کو خاک آلود ہونے سے بچا سکتا ہو۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ مسکین کے اندر انتہائی درجے کی تنگدستی اور حاجتمندی پائی جاتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ارشاد باری ہے (اَمَّا السَّفِيْنَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِيْنَ يَعْمَلُوْنَ فِي الْبَحْرِ رہ گئی کشتی تو وہ چند مساکین کی تھی جو سمندر میں کام کرتے تھے) اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے کشتی کی ملکیت ثابت کر دی اور اس کے ساتھ انھیں مسکین کے نام سے بھی موسوم کر دیا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایک روایت کے مطابق یہ لوگ مزدور تھے کشتی کے مالک نہیں تھے۔ اللہ تعالیٰ نے کشتی کی ان لوگوں کی طرف اس لیے نسبت کر دی کہ وہ اس میں تصرف کرتے اور کشتی ہی میں رہائش پذیر تھے جس طرح قول باری ہے (لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتَ النَّبِيِّ۔ نبی کے گھروں میں داخل نہ ہو) ایک اور جگہ ارشاد ہوا (وَقَرْنَ فِيْ بُيُوْتِكُنَّ اور اپنے گھروں میں قرار سے رہو) ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے گھروں کی اضافت کبھی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کر دی اور کبھی ازواج مطہرات کی طرف، اب یہ بات تو واضح ہے کہ یہ گھر یا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت تھے یا ازواج مطہرات کے، کیونکہ ایک ہی حالت میں ان گھروں کی ملکیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور ازواج مطہرات کے لیے ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کی ان گھروں پر الگ الگ ملکیت کا ثبوت محال ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ تصرف اور رہائش کی بنا پر یہ اضافت درست ہو گئی۔ جس طرح کہا جاتا ہے۔ "هٰذَا مَنْزِلُ فُلَانٍ" (یہ فلاں کا گھر ہے) یہ فقرہ درست ہے خواہ وہ شخص اس کا مالک نہ بھی ہو لیکن اس میں رہائش رکھتا ہو۔ اسی طرح یہ کہنا بھی درست ہے کہ "هٰذَا مسجد فلان" (یہ فلاں کی مسجد ہے) حالانکہ مسجد پر اس کی ملکیت نہیں ہوتی۔ قول باری (اَمَّا السَّفِيْنَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِيْنَ) بھی ان ہی معنوں پر محمول ہے۔

ایک قول کے مطابق فقیر کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ضرورت مندی اور حاجت کی وجہ سے اس کی حالت اس شخص جیسی ہوتی ہے جس کی ریڑھ کی ہڈی ٹوٹ گئی ہو۔ کہا جاتا ہے۔ "فقروا لرجل فقرًا" (آدمی

فقیر ہو گیا" (افقرہ اللہ افقاراً (اللہ تعالیٰ نے اسے فقیر بنا دیا) تفاقر تفاقراً (اس نے فقیری ظاہر کی) مسکین کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ حاجتمندی اسے ساکن کر دیتی ہے اور وہ اس قابل نہیں رہتا کہ دوڑ دھوپ کر کے اپنی روزی کے لیے وسیلہ تلاش کر سکے۔ فقیر اور مسکین کے درمیان فرق کے سلسلے میں ابراہیم نخعی اور ضحاک سے منقول ہے کہ حضرات مہاجرین فقراء تھے اور غیر مہاجرین مساکین تھے۔ گویا ان دونوں حضرات نے قول باری (لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ ان فقراء کے لیے جو مہاجر ہیں اور جنھیں ان کے گھروں سے نکال دیا گیا ہے) سے استنباط کیا ہے۔ سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ فقیر وہ شخص ہے جو جسمانی طور پر کسی معذوری کا شکار ہو اور اسے محتاجی بھی لاحق ہو جبکہ مسکین وہ شخص ہے جسے محتاجی تو لاحق ہو لیکن جسمانی طور پر اسے کوئی معذوری نہ ہو۔

معمر نے ایوب سے، انھوں نے ابن سیرین سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ مسکین وہ شخص نہیں ہوتا جس کے پاس کوئی مال نہیں بلکہ مسکین وہ ہے جسے معاش کا کوئی وسیلہ میسر نہ ہو۔ اوپر جو روایات ہم نے نقل کی ہیں ان سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ فقیر کی حالت مسکین کی بہ نسبت بہتر ہوتی ہے اور مسکین کی حالت فقیر کی بہ نسبت بدتر ہوتی ہے۔ امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "میرا تہائی مال فقرا اور مساکین اور فلاں شخص کے لیے ہے" تو اس کا تہائی مال اس شخص کو مل جائے گا اور دو تہائی مال فقراء اور مساکین کو دے دیا جائے گا۔ فقیر اور مسکین کے درمیان فرق کی نیز یہ کہ دونوں دو الگ صنف ہیں، کی جو روایت امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے یہ روایت اس سے مطابقت رکھتی ہے۔ اس مسئلے میں امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ فلاں شخص کو تہائی کا نصف مل جائے گا اور باقی نصف فقراء و مساکین کو دے دیا جائے گا۔ یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ امام ابو یوسف نے فقراء و مساکین کو ایک ہی صنف قرار دیا۔

عاملین کا مفہوم

قول باری ہے (وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا اور ان کے لیے جو صدقات کی وصولی پر مامور ہوں) یہ وہ لوگ ہیں جو صدقات جمع کرنے میں مصروف ہوتے اور ان کے لیے تگ و دو کرتے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انھیں ان کی دوڑ دھوپ اور کارکردگی کے بقدر دیا جائے گا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز سے بھی یہی روایت ہے۔ ہمیں فقہاء کے مابین اس بارے میں کسی اختلاف رائے کا علم نہیں ہے کہ انھیں آٹھواں حصہ نہیں دیا جائے گا بلکہ انھیں ان کے عمل اور کارکردگی کے حساب سے دیا جائے گا۔

یہ امران لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت کرتا ہے جو کہتے ہیں کہ صدقات کے آٹھ حصے کیے جائیں گے یہ امراس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ صدقات کی وصولی کا کام امام المسلمین کے ذمہ ہے نیز یہ کہ اگر مویشیوں کا مالک جانوروں کی زکوٰۃ فقراء کو دے دے گا تو اس کا یہ عمل زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے کافی نہیں ہوگا۔ بلکہ امام المسلمین اس سے دوبارہ زکوٰۃ وصول کرے گا۔ اور مالک نے جو کچھ ادا کر دیا ہے اسے حساب میں شمار نہیں کرے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اموال کے مالکان کے لیے زکوٰۃ کی ادائیگی جائز ہوتی تو پھر زکوٰۃ کی وصولی کے لیے کسی شخص کے تقرر کی ضرورت نہ ہوتی جس کی بنا پر فقراء و مساکین کو نقصان اٹھانا پڑتا۔ اس لیے یہ امراس پر دال ہے کہ صدقات کی وصولی کا کام امام المسلمین کرے گا اور مالک کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ از خود زکوٰۃ کی رقم فقراء و مساکین میں تقسیم کر دے۔

تالیفِ قلوب کن لوگوں کے لیے ہے؟

قول باری ہے (وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ۔ اور ان کے لیے جن کی تالیف قلب مطلوب ہو) یہ وہ لوگ تھے جنھیں مال دے کر اسلام کی طرف راغب کیا جاتا تھا اور ان کی تالیف قلب کی جاتی تھی۔ تالیفِ قلب کی تین صورتیں تھیں، کافروں کی تالیف قلب اس طرح کی جاتی کہ انھیں مال دے کر مسلمانوں کو ان کی جارحیت اور ایذا رسانی سے محفوظ کر لیا جاتا نیز دوسرے مشرکین کے مقابلہ کے لیے ان سے کام لیا جاتا۔ دوسری صورت یہ تھی کہ کافروں اور مشرکوں کو مال دے کر انھیں اسلام کی طرف راغب کیا جاتا اور ان کے دلوں کو اس طرح مائل کیا جاتا۔ نیز یہ مقصد بھی ہوتا کہ ان کے قبیلوں میں جو لوگ مسلمان ہو چکے ہوں انھیں یہ تنگ نہ کریں اور اسلام پر برقرار رہنے دیں۔ وغیر ذلک۔ تیسری صورت یہ تھی کہ جو لوگ نئے نئے اسلام میں داخل ہوتے انھیں مال دے کر اسلام پر ثابت قدم رکھنے کی تدبیر کی جاتی تاکہ یہ لوگ دوبارہ کفر کی طرف نہ پلٹ جائیں۔

سفیان ثوری نے اپنے والد سے، انھوں نے ابو نعیم سے، انھوں نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں سونے کی ایک ڈلی روانہ کی جو سلم (کیکر کی طرح کا ایک درخت) کی پتیوں سے کمائے ہوئے چمڑے میں ملفوف تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ڈلی زید الخیر، اقرع بن حابس، عیینہ بن حصن الفزاری اور علقمہ بن علاثہ کے درمیان تقسیم کر دی۔ اس پر قریش اور انصارِ مدینہ کو طیش آگیا، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اہل نجد کے ان سرداروں کو دینے دلانے کی کیا ضرورت تھی، آپؐ نے جواب میں فرمایا: میں نے ان کی تالیف قلب

کی خاطر یہ قدم اٹھایا ہے۔"

ابن ابی الذئب نے زہری سے، انھوں نے عامر بن سعد سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "میں ایک شخص کو مال دیتا ہوں حالانکہ دوسرا شخص میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہوتا ہے، میں یہ قدم صرف اس لیے اٹھاتا ہوں کہ مجھے خطرہ ہوتا ہے کہ کہیں اللہ تعالیٰ اسے اوندھے منہ جہنم میں نہ گرا دے۔"

عبدالرزاق نے معمر سے، انھوں نے زہری سے اور انھوں نے حضرت انس بن مالک رضؓ سے روایت کی ہے کہ حضرات انصار میں سے کچھ لوگوں نے حُنین کے معرکہ کے اختتام پر یہ دیکھ کر کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قریش کے بعض لوگوں کو فی کس سو اونٹ کے حساب سے دے رہے ہیں، آپؐ سے اس سلسلے میں گفتگو کی۔ آپؐ نے جواب میں فرمایا: "میں ان لوگوں کو دے رہا ہوں جو ابھی ابھی کفر چھوڑ کر اسلام میں داخل ہوئے ہیں دراصل میں ان کی تالیف قلب کر رہا ہوں اور میں نے ان کی مدارات کے لیے یہ قدم اٹھایا ہے۔ کیا تمھیں اس بات کی خوشی نہیں ہے کہ لوگ تو مال و دولت لے کر اپنے اپنے گھروں کو لوٹیں اور تم اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کو لے کر اپنے آدمیوں کی طرف لوٹ جاؤ" یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نئے نئے اسلام میں داخل ہونے والے لوگوں میں سے ایک گروہ کو تالیفِ قلب کی خاطر مال دیا تھا تاکہ یہ لوگ دوبارہ کفر کی طرف نہ لوٹ جائیں۔

زہری نے سعید بن المسیب سے، انھوں نے صفوان بن امیہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں: "مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مال عطا کیا حالانکہ آپ کی ذات کے خلاف میرے دل میں انتہائی بغض تھا، آپ مجھے اسی طرح مال دیتے رہے حتّٰی کہ آپؐ کی ذات میرے لیے محبوب ترین ذات بن گئی۔" محمود بن لبید نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معرکۂ حُنین میں بہت سا مالِ غنیمت ہاتھ آیا اور آپؐ نے قریش کے نومسلموں اور عرب کے دوسرے سرداروں کو اس میں سے جتنا دینا چاہا دے دیا تو انصار مدینہ نے اس بات کو بُرا منایا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر ہوا، آپؐ نے حضرات انصار سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا: "اے گروہ انصار! کیا تم نے اپنے دل میں اس بات سے بُرا منایا ہے کہ میں نے کچھ لوگوں کو اسلام لانے کی ترغیب دینے کی خاطر دنیا کا کچھ تھوڑا سا مال دے دیا ہے جبکہ میں نے تمھارے حوالے اسلام کی وہ دولت کر دی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے تمھارا مقسوم بنا دیا ہے۔" اس روایت میں یہ مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اس مقصد کے تحت "تالیفِ قلب" کی تھی کہ وہ داخلِ اسلام ہو جائیں جبکہ پہلی روایت کے مطابق نومسلموں کی تالیفِ قلب کی گئی تھی۔

تاکہ وہ دوبارہ کفر کی طرف واپس نہ ہو جائیں۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ کافروں اور مسلمانوں دونوں کی تالیفِ قلب کرتے تھے۔

مؤلفۃ القلوب کے بارے میں ائمہ کی آراء

مؤلفۃ القلوب کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس کی ضرورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اسلام کے ابتدائی دور میں تھی جب مسلمانوں کی تعداد بہت تھوڑی تھی اور دشمنوں کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ اب اللہ تعالیٰ نے اسلام اور اہل اسلام کو عزت اور غلبہ عطا کر دیا ہے۔ اب انھیں کافروں کی تالیف قلب کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اگر انھیں اس کی ضرورت پیش آئے گی تو صرف اس بنا پر آئے گی کہ وہ فریضۂ جہاد کو ترک کر چکے ہوں گے لیکن جس وقت مسلمان آپس میں اتحاد قائم کر لیں گے اور ایک دوسرے کا سہارا بن جائیں گے تو پھر انھیں مسلمانوں کا مال کافروں کو دے کر ان کی تالیف قلب کی ضرورت باقی نہیں رہے گی۔

سلف کی ایک جماعت سے ہمارے اصحاب کے قول کی طرح قول منقول ہے۔ عبدالرحمٰن بن محمد المحاربی نے حجاج بن دینار سے، انھوں نے ابن سیرین سے اور انھوں نے عبیدہ سے کہ عیینہ بن حصن اور اقرع بن حابس حضرت ابوبکرؓ کے پاس آکر کہنے لگے "اے خلیفۂ رسول! ہمارے قریب ایک کلّر زمین ہے نہ اس میں کوئی گھاس اگتی ہے اور نہ ہی اس سے کوئی فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اگر آپ ہمیں وہ زمین دے دیتے تو بہتر ہوتا۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان کی درخواست منظور کرتے ہوئے وہ زمین انھیں دے دی اور ایک دستاویز بھی لکھ دی اور گواہیاں بھی درج ہو گئیں لیکن حضرت عمرؓ کی گواہی نہیں تھی اس لیے یہ دونوں حضرت عمرؓ کے پاس پہنچے تاکہ وہ بھی اپنی گواہی درج کر دیں۔ جب حضرت عمرؓ کو پتہ چلا تو آپ نے وہ دستاویز ان دونوں کے ہاتھوں سے لے کر لعاب لگا کے ذریعے اس کی تحریر مٹا دی، یہ دیکھ کر ان دونوں کو بڑا غصہ آیا اور غصے میں انھوں نے کچھ سخت کلمات بھی کہے۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تم دونوں کی تالیفِ قلب کرتے تھے، اس وقت اسلام کمزور تھا اور اہلِ اسلام کی تعداد بھی تھوڑی تھی۔ اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو مستغنی کر دیا ہے اس لیے تم دونوں جاؤ اور دوسروں کی طرح کسبِ معاش کی منفرد و پھر کوشش کرو۔ اگر تم نے چرواہوں کا کام کیا تو اللہ تعالیٰ تمھیں عزت کے مقام سے نہیں گرائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کے اس اقدام پر انھیں نہیں ٹوکا کہ خلیفہ کی طرف

سے حکم جاری ہونے کے بعد انھوں نے اسے کالعدم قرار دے دیا تھا۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے جب حضرت ابوبکرؓ کو اس بات کی طرف توجہ دلائی تو وہ اس بارے میں حضرت عمرؓ کے مسلک سے آگاہ ہو گئے اور ان کے ذہن میں یہ بات آگئی کہ مؤلفۃ القلوب کا حصہ صرف اس وقت تک نکالا جاتا تھا جب تک اسلام کمزور تھا اور اہل اسلام کی تعداد کم اور کافروں کی تعداد زیادہ تھی، نیز یہ کہ حضرت ابوبکرؓ کو اس معاملہ میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نظر نہیں آئی۔ اس لیے کہ اگر یہاں اجتہاد کی گنجائش ہوتی تو آپ اس حکم کے فسخ کی ہرگز اجازت نہ دیتے جسے آپ نے جاری کر دیا تھا۔ لیکن جب آپ نے اس کی اجازت دے دی تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضرت عمرؓ کی طرف سے توجہ دلانے کی بنا پر آپ اس حقیقت سے آگاہ ہو گئے کہ اس جیسے معاملے میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اسرائیل نے جابر سے اور انھوں نے ابوجعفر سے روایت کی کہ اب ایسے لوگ باقی نہیں رہے جن کی تالیفِ قلب کی ضرورت پیش آئے۔ اسرائیل نے جابر بن عامر سے بھی مؤلفۃ القلوب کے متعلق روایت نقل کی ہے، جابر کا کہنا ہے کہ مؤلفۃ القلوب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھے۔ جب حضرت ابوبکرؓ خلیفہ بن گئے تو اس سلسلے میں مال خرچ کرنا ختم کر دیا گیا۔ ابن ابی زائدہ نے مبارک سے اور انھوں نے حسن سے روایت کی ہے کہ اب مؤلفۃ القلوب کا وجود نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ان کا وجود تھا۔

معقل بن عبیداللہ کہتے ہیں کہ میں نے زہری سے مؤلفۃ القلوب کے متعلق سوال کیا، انھوں نے جواب دیا کہ یہود یا نصاریٰ میں سے جو لوگ مسلمان ہو جائیں وہ مؤلفۃ القلوب ہیں، میں نے پھر پوچھا "خواہ وہ مالدار ہی کیوں نہ ہوں؟" حسن نے جواب میں کہا: "خواہ وہ مالدار کیوں نہ ہوں۔"

گردنیں آزاد کرنا

قول باری ہے (وَفِی الرِّقَابِ۔ نیز گردنوں کے چھڑانے میں) اہل علم کا اس بارے میں اختلاف ہے ابراہیم نخعی، شعبی، سعید بن جبیر اور محمد بن سیرین کا قول ہے کہ کسی غلام کا زکوٰۃ کے پیسوں سے آزاد ہونا جائز نہیں ہے۔ ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے۔ امام شافعی کا بھی یہی مسلک ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے: "اپنی زکوٰۃ میں سے غلام آزاد کر دو" سعید بن جبیر زکوٰۃ میں سے غلام آزاد نہیں کرتے تھے۔ انھیں خوف تھا کہ کہیں آزاد ہونے والا ان کی ولاء کو کھینچ کر کسی اور تک نہ پہنچا دے۔ امام مالکؒ کا قول ہے کہ زکوٰۃ کے مال سے غلام خریدے جا سکتے ہیں اور انھیں آزاد کیا جا سکتا ہے۔ اس صورت میں

ان کی ولاء آزاد کرنے والوں کے لیے نہیں ہوگی بلکہ تمام مسلمانوں کے لیے ہوگی۔ امام مالک اور اوزاعی کا قول ہے کہ مکاتب کو زکوٰۃ کے پیسوں میں سے کچھ نہیں دیا جائے گا، اسی طرح یہ پیسے کسی غلام کو نہیں دیے جائیں گے خواہ اس کا آقا تنگدست ہو یا خوش حال۔ اس طرح کفارات کے اندر بھی ان پیسوں سے آزاد کرنے کے لیے غلام نہیں خریدے جائیں گے۔ امام مالکؒ نے مزید فرمایا ہے کہ زکوٰۃ کے مال میں سے صرف مومن غلام آزاد کیا جا سکتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں سلف کے مابین مکاتب کو زکوٰۃ کے مال میں سے دینے کے جواز میں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے جس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آیت میں مکاتب کو دینا مراد ہے اور جو شخص اپنے صدقہ یعنی زکوٰۃ کی رقم اسے دے دے گا اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ) تا قولِ باری (وَفِي الرِّقَابِ) غلام آزاد کرنا صدقہ یعنی زکوٰۃ نہیں کہلا سکتا۔ اسی طرح غلام کی قیمت میں دی ہوئی رقم بھی صدقہ نہیں ہے اس لیے کہ غلام کے فروخت کنندہ نے اس رقم کو اپنے غلام کی قیمت کے طور پر لیا تھا۔ اس لیے غلام آزاد کرنے میں صدقہ کا مفہوم نہیں پایا گیا اس لیے زکوٰۃ کی ادائیگی نہیں ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے تو صدقات کو رقاب یعنی غلاموں میں رکھا ہے، اس لیے جو چیز صدقہ یعنی زکوٰۃ نہیں ہوگی اس کے ذریعے زکوٰۃ کی ادائیگی نہیں ہوگی۔ نیز زکوٰۃ تملیک کی مقتضی ہے اور غلام آزادی کی وجہ سے کسی چیز کا مالک نہیں ہوا البتہ ایک چیز یعنی آقا کی ملکیت اس کی گردن سے ساقط ہوگئی۔ اس سے غلام کو اپنی ملکیت حاصل نہیں ہوئی۔ اگر اسے اپنی ملکیت حاصل ہو جاتی تو پھر ضروری ہوتا کہ وہ اپنی گردن یعنی ذات کے اندر تصرف کرنے میں آقا کے قائم مقام ہو جاتا اور جس طرح آقا اس کی گردن میں تصرف کرتا ہے اسی طرح وہ بھی تصرف کر سکتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آزادی کی بنا پر غلام کو جو چیز حاصل ہوئی وہ آقا کی ملکیت کا سقوط ہے، اس کی وجہ سے وہ کسی چیز کا مالک نہیں ہوا۔ اس لیے یہ جائز نہیں کہ غلام کی آزادی زکوٰۃ کی ادائیگی کی کفایت کر جائے اور اس سے زکوٰۃ ادا ہو جائے اس لیے کہ زکوٰۃ اور صدقہ کی شرط یہ ہے کہ جس پر صدقہ کیا گیا ہے اس کی ملکیت اس صدقہ پر واقع ہو جائے۔ نیز غلام کی آزادی آقا کی ملکیت میں واقع ہوئی ہے اور یہ کسی غیر کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی اسی بنا پر ولاء کا ثبوت بھی اس کے لیے ہوگا اس لیے صدقہ کے مال میں سے آزادی کا واقع ہونا جائز نہیں ہوگا۔

چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ثابت ہو چکی ہے کہ (الولاء لمن اعتق۔ ولاء اس کے لیے ہے جس نے آزادی دی ہے) اس لیے یہ ضروری ہے کہ آزادی دینے والے کے سوا ولاء کسی اور کے لیے ثابت نہ ہو۔ جب یہ بات منتفی ہوگئی کہ ولاء آزادی دینے والے کے سوا کسی اور کے لیے ثابت ہو جائے

تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ رقاب سے مکاتب مراد ہیں۔ نیز عبدالرحمٰن بن سہل بن حنیف نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من اعان مکاتبا فی رقبتہ او غازیا فی عسرتہ او مجاھدا فی سبیل اللہ اظلہ اللہ فی ظلہ یوم لا ظل الا ظلہ جس شخص نے کسی مکاتب کی گردن چھڑانے میں یا کسی غازی کی تنگدستی دور کرنے میں یا کسی مجاہد فی سبیل اللہ کی اعانت کی، اللہ تعالیٰ اسی دن اسے اپنے سائے میں جگہ دے گا جس دن اس کے سائے کے سوا اور کوئی سایہ نہیں ہوگا) اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مکاتب غلاموں کو اس مقصد کے تحت مال زکوٰۃ دینا کہ آزادی حاصل کرنے میں ان کی اعانت ہوجائے۔ قول باری (وَفِی الرِّقَابِ) کے مفہوم کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے۔

طلحۃ الیمانی نے عبدالرحمٰن بن عوسجہ سے اور انھوں نے حضرت براء بن عازب سے روایت کی ہے کہ ایک بدوی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے ایسی کوئی بات سکھا دیجیے جو مجھے جنت میں لے جائے۔ آپ نے فرمایا: "تم نے اگرچہ اپنا بیان مدعا بہت مختصر رکھا ہے تاہم اپنے مافی الضمیر کے اظہار میں کامیاب رہے ہو۔ سنو، جان کو آزاد کروا اور گردن چھڑاؤ۔" سائل نے استفسار کیا: "آیا یہ دونوں باتیں یکساں نہیں ہیں؟" آپ نے فرمایا: نہیں، جان کی آزادی یہ ہے کہ تم کسی کو غلامی سے آزادی دلادو۔ اور گردن چھڑانا یہ ہے کہ تم اس کی گردن یعنی غلام کی قیمت کی ادائیگی میں مدد کردو۔ منحہ یہ ہے کہ کسی کو سواری کے لیے اپنا جانور دے دو، اپنے ظالم رشتہ دار کو بھی فئی میں شریک کرو۔ اگر تم ان امور کی طاقت نہیں رکھتے ہو تو بھوکے کو کھانا کھلادو، پیاسے کو پانی پلادو، نیکی کا حکم دو اور برائی سے روکو۔ اگر تمھیں اس کی بھی طاقت نہیں ہے تو پھر اپنی زبان بند رکھو اور صرف خیر یعنی اچھی بات کے لیے اسے کھولو۔" اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جان کی آزادی کو گردن چھڑانے سے الگ چیز قرار دیا ہے جب اللہ تعالیٰ نے فرمادیا۔

(وَفِی الرِّقَابِ) تو بہتر مفہوم یہ ہے کہ گردن کی مد میں زکوٰۃ خرچ کی جائے یعنی مکاتب کی مدد کی جائے تاکہ وہ اپنے آقا کو رقم ادا کرکے آزادی حاصل کرلے۔ آیت کا یہ مفہوم لینا درست نہیں کہ اس سے مراد غلام خرید کر کے اسے آزاد کردیا جائے۔ اس لیے کہ اس صورت میں فروخت کنندہ جو رقم لے گا وہ غلام کی قیمت کے طور پر لے گا اس میں تقرب الٰہی اور عبادت کا کوئی پہلو نہیں ہوگا۔ بلکہ عبادت اور تقرب الٰہی کی صورت یہ ہوگی کہ خود غلام کو زکوٰۃ کی رقم دے دی جائے تاکہ وہ اس رقم کی مدد سے اپنی گردن آزاد کرالے۔ یہ صورت صرف مکاتب غلام کے اندر ممکن ہے۔

اس لیے کہ کتابت سے پہلے اگر غلام کو زکوٰۃ کی رقم دی جائے گی وہ رقم آقا کی ملکیت میں چلی جائے گی۔

لیکن جب غلام مکاتب ہوگا تو اس صورت میں مکاتب کی حاصل کردہ رقم آقا کی ملکیت میں نہیں جائے گی
بلکہ مکاتب کی ملکیت میں رہے گی اس لیے زکوٰۃ کے مال میں سے اسے دے دینا جائز ہو جائے گا اور اس
سے زکوٰۃ کی ادائیگی ہو جائے گی۔ نیز گردن آزاد کر دینا تملیک کے بغیر اس کی گردن سے آقا کے حق کو ساقط کر
دیتا ہے اور پھر تملیک کے لیے اسے آقا کی اجازت کی ضرورت نہیں رہتی۔ اس لیے اس کی حیثیت اس شخص
جیسی ہوگی جس نے کسی شخص کا قرض اس کے حکم کے بغیر ادا کر دیا ہو۔ اس لیے قرض میں دی ہوئی رقم اگر زکوٰۃ
کی رقم ہوگی تو زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی۔ اگر وہ شخص مقروض کو زکوٰۃ کی رقم حوالے کر دے اور پھر خود مقروض اس
رقم سے اپنا قرض اتار دے تو اس صورت میں اس شخص کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی زکوٰۃ
کی رقم مکاتب کے حوالے کر کے اسے اس کا مالک بنا دے تو اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ لیکن اگر اس نے غلام
آزاد کر دیا ہو تو اس صورت میں اس کی زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی اس لیے کہ غلام نہ تو اس آزادی کا مالک ہوا، نہ
اس نے اسے قبول کیا اور نہ ہی اس نے اس کی اجازت دی، ان باتوں کے بغیر ہی اسے آزادی مل گئی۔

قرض داروں کی مدد زکوٰۃ سے کرنا

قول باری ہے (وَالْغَارِمِیْنَ اور قرضداروں کی مدد کرتے ہیں) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سب کا اس
پر اتفاق ہے کہ ان سے مقروض مراد ہیں اور اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ ایک شخص جب اپنے قرض کی رقم سے
زائد دو سو درہم کا مالک نہیں ہوگا وہ فقیر ہوگا اور زکوٰۃ اس کے لیے حلال ہو جائے گی۔ اس لیے کہ حضور
صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اُمِرْتُ اَنْ اٰخُذَھَا مِنْ اَغْنِیَائِکُمْ وَاَرُدُّھَا عَلٰی فُقَرَائِکُمْ
مجھے حکم دیا گیا ہے کہ تمہارے مالداروں سے زکوٰۃ لے کر تمہارے فقراء کو دے دوں) ہمیں آیت اور حدیث
دونوں کے مجموعی مفہوم سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مقروض فقیر ہوتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد
(واردھا علی فقراءکم) کے بموجب زکوٰۃ صرف فقراء کو دی جاتی ہے۔ یہ امر اس پر بھی دلالت کرتا ہے
کہ جب ایک شخص پر اس قدر قرض ہو کہ اس کا سارا مال اس کے لپیٹ میں آگیا ہو تو خواہ اس کے پاس بہت
زیادہ مال کیوں نہ ہو اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ ایسا شخص شرعی لحاظ سے فقیر ہوگا اور
زکوٰۃ لینا اسے جائز ہوگا۔

آیت چند قسم کے قرضداروں کے ساتھ خاص ہے اور چند قسمیں اس سے خارج ہیں وہ اس طرح
کہ اگر ایک شخص کے پاس ہزار درہم ہوں اور اس پر سو درہم کا قرضہ ہو تو ایسی صورت میں اس کے لیے زکوٰۃ
حلال نہیں ہوگا اور اگر کوئی شخص اسے اپنی زکوٰۃ دے دے تو اس کی ادائیگی نہیں ہوگی اگرچہ سو در

کے قرضہ کی بنا پر وہ غریم یعنی قرضدار کہلاتا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ غریم سے مراد ایسا قرضدار ہے جس کے پاس قرض ادا کرنے کے بعد دو سو درہم یا اس کے مساوی مقدار کا مال باقی نہ بچے۔ اس شخص کے پاس جو رقم ہے اسے ایسا مال قرار دیا جائے گا جس پر قرضخواہ کا استحقاق ہو گیا ہے اور اس سے زائد جو رقم ہو گی اس کے لحاظ سے اسے غیر مقروض قرار دیا جائے گا۔

اللہ تعالیٰ نے قرضداروں کے لیے زکوٰۃ کا مال حلال کر دیا ہے اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ قرضدار اگر تندرست و توانا اور کماؤ ہو پھر بھی زکوٰۃ اس کے لیے حلال ہو گی۔ اس لیے کہ آیت میں کماؤ قرضدار اور کمائی کرنے سے عاجز قرضدار کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جس شخص نے دس ہزار درہم کی ضمانت کا بوجھ اپنے ذمہ لے لیا ہو اور اس کے پاس سو ہزار یعنی ایک لاکھ درہم ہو تو ایسے شخص کے لیے زکوٰۃ لینا حلال ہو گا۔ اور اگر اس پر قرض ہو لیکن ضمانت نہ ہو تو اس صورت میں اس کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں ہو گی۔

امام شافعی نے اس سلسلے میں حضرت قبیصہ بن المخارق رضی کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ انھوں نے ایک ضمانت کا بوجھ اپنے ذمہ لے لیا تھا اور اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے دست سوال دراز کیا تھا اس موقعہ پر آپ نے یہ ارشاد فرمایا تھا "صرف تین قسم کے انسانوں کے لیے سوال کرنا حلال ہوتا ہے۔ ایک وہ شخص جس نے کسی ضمانت کا بوجھ اپنے ذمہ لے لیا ہو وہ اس کی ادائیگی کے لیے دستِ سوال دراز کر سکتا ہے۔ دوسرا وہ شخص جس کے مال کو کسی آسمانی مصیبت نے تباہ کر دیا ہو وہ اپنے گذارے کے لیے دستِ سوال دراز کر سکتا ہے اور تیسرا وہ شخص جسے تنگدستی اور فاقہ نے آگھیرا ہو یہاں تک کہ اس کی قوم کے تین عقلمند آدمی بھی اس کی اس تنگدستی اور فاقہ مستی کی گواہی دیں، ایسے شخص کے لیے دستِ سوال دراز کرنا حلال ہوتا ہے تاکہ گذارے کی صورت نکل آئے اور اس کے بعد پھر وہ سوال کرنے سے رک جائے گا، ان تین افراد کے ماسوا جو بھی دستِ سوال دراز کرے گا وہ حرام مال حاصل کرے گا۔" اب یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ حمالہ یعنی ضمانت کی ذمہ داری اور قرض کی تمام صورتیں یکساں ہیں اس لیے کہ حمالہ یعنی ضمانت اور کفالت دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ حمیل یعنی ضامن اور کفیل دونوں کی حیثیت یکساں ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حمیل کو کفالت کے دَین کی بنا پر سوال کرنے کی اجازت دے دی جبکہ آپ کو کفالت کے دَین اور دوسرے تمام دُیون کی یکسانیت کا علم تھا تو اب ان کے مابین کوئی فرق نہیں رہا۔ اس لیے حمالہ کی بنا پر سوال کرنے کی اباحت کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ حمیل اس کی ادائیگی کی قدرت نہیں رکھتا تھا اور اس پر عائد ہونے والی رقم اس مال کے بالمقابل ہو گی۔

جو اس کی ملکیت میں ہے جیسا کہ قرض کی دیگر تمام صورتوں میں ہمارا مسلک ہے۔
اسرائیل نے جابر بن ابی جعفر سے قول باری (وَالْغَارِمِینَ) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اس سے مراد وہ مقروض ہے جس کے اوپر قرض کا بوجھ آپڑا ہو جبکہ اس نے کوئی فضول خرچی بھی نہ کی ہو، امام المسلمین کی ذمہ داری ہے کہ اس کا قرض ادا کردے۔ سعید نے قولِ باری (وَالْغَارِمِینَ) کی تفسیر میں کہا ہے کہ اس سے ایسے لوگ مراد ہیں جنھوں نے اپنی طرف سے نہ کوئی فضول خرچی کی ہو اور نہ ہی اپنا مال ضائع کیا ہو لیکن اس کے باوجود ان پر قرض کا بوجھ آپڑا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں کے لیے زکوٰۃ کے مال میں ایک حصہ رکھ دیا ہے۔
ان حضرات نے قرض کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ فضول خرچی کرنے نیز مال اڑانے اور ضائع کرنے کے بغیر ہی قرض کا بوجھ آپڑا ہو تو زکوٰۃ کے مال میں سے ایسے شخص کا قرض ادا کردیا جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا مقروض اگر فضول خرچ اور مال اڑانے والا ہوگا تو قرض ادا ہونے کے بعد اس کی طرف سے یہ کھٹکا باقی رہے گا کہ کہیں دوبارہ قرض لے کر پیسے اڑانے میں نہ لگ جائے۔
ایسے شخص کے قرض کی زکوٰۃ کے مال سے ادائیگی کو ان حضرات نے مکروہ سمجھا ہے تاکہ وہ اس ادائیگی کو اسراف اور ضیاع کا ذریعہ نہ بنالے۔ تاہم ایسے شخص کے قرض کی زکوٰۃ کے مال سے ادائیگی کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح اسے زکوٰۃ دینے میں بھی کوئی اختلاف نہیں۔ ان حضرات نے ایسے شخص کے قرض کی ادائیگی کے لیے زکوٰۃ کا مال دینے کے سلسلے میں فضول خرچی نہ کرنے اور مال نہ اڑانے کا جو ذکر کیا ہے وہ کراہت پر مبنی ہے ایجاب پر مبنی نہیں ہے۔
عبید اللہ بن موسیٰ نے عثمان بن الاسود سے اور انھوں نے مجاہد سے قول باری (وَالْغَارِمِینَ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ غارم وہ شخص ہے جس کے مال مویشی کو سیلاب بہا کر لے گیا ہو یا آگ لگنے کی بنا پر اس کا مال ضائع ہوگیا ہو یا کوئی عیال دار شخص ہو جس کے پاس اپنے عیال کا خرچ چلانے کے لیے کچھ نہ ہو اور پھر وہ مجبور ہو کر قرض لے لے۔
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جس شخص کا مال ضائع ہوگیا ہو لیکن اس پر قرض کی کوئی رقم نہ ہو تو ایسا شخص غریم نہیں کہلائے گا اس لیے غرم، لزوم اور مطالبہ کو کہتے ہیں اس بنا پر جس شخص کو کوئی قرض لازم ہو گیا ہو وہ غریم کہلائے گا اسی طرح جس شخص کا کسی کے ذمہ قرض ہو وہ بھی غریم کہلائے گا اس لیے کہ اسے اپنے مقروض کا پیچھا کرنے اور اس سے قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کرنے کا حق ہے لیکن جس شخص کا مال ضائع ہوگیا ہو وہ غریم نہیں ہوگا ایسے شخص کو فقیر یا مسکین کہا جائے گا۔
روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم گناہ اور قرض سے اللہ کی پناہ مانگا کرتے تھے، آپ

سے اس کی وجہ پوچھی گئی تو آپؐ نے فرمایا: "انسان جب قرض کے چکر میں پھنس جاتا ہے تو بات کرنے میں جھوٹ بولتا ہے اور وعدہ کرکے وعدہ خلافی کرتا ہے۔" آپ کی اس سے مراد یہ ہے کہ جب کسی انسان پر قرض کی رقم لازم ہوجاتی ہے تو وہ یہ حرکتیں کرتا ہے۔ درج بالا سطور میں مجاہد کے جس قول کا حوالہ دیا گیا ہے ہوسکتا ہے کہ مجاہد نے اس سے ایسا شخص مراد لیا ہو جس کا مال ضائع ہوگیا ہو اور اس پر قرض بھی ہو۔ اس لیے کہ جب اس شخص کے پاس مال ہو اور اس پر اس کے مال کی مقدار سے دو سو درہم کم قرض ہو تو ایسا شخص آیت میں مراد غارم نہیں ہوگا۔

امام ابویوسف نے عبداللہ بن ابی سعید سے انھوں نے ابوبکر الحنفی سے اور انھوں نے حضرت انس بن مالکؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (ان المسئلۃ لا تحل ولا تصلح الا لاحد ثلاثۃ لذی فقر مدقع او لذی غرم مفظع او لذی دم موجع۔ سوال کرنا صرف تین قسم کے انسانوں کے لیے حلال اور درست ہوتا ہے۔ ایسے تنگدست اور فقیر کے لیے جس کے فقر و فاقہ نے اسے زمین پر گرا رکھا ہو یا ایسے مقروض کے لیے جو اپنے قرض کے ہاتھوں ذلیل ہو چکا ہو یا ایسے شخص کے لیے جس پر خون کی دیت کا تکلیف دہ بوجھ آپڑا ہو) یہ بات واضح ہے کہ آپ نے غرم سے دین یعنی قرض مراد لیا ہے۔

زکوٰۃ، راہِ خدا میں

قولِ باری ہے (وَفِیْ سَبِیْلِ اللہِ۔ اور راہِ خدا میں) ابن ابی لیلیٰ نے عطیہ العوفی سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت ابوسعید خدری سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپؐ نے فرمایا: (لا تحل الصدقۃ لغنی الا فی سبیل اللہ او ابن السبیل او رجل لہ جار مسکین تصدق علیہ فاھدی لہ، کسی مالدار کے لیے تین صورتوں کے سوا زکوٰۃ حلال نہیں ہے۔ ایک یہ کہ وہ اللہ کی راہ میں نکلا ہو، دوم یہ کہ وہ مسافر ہو اور سوم یہ کہ اس کا کوئی مسکین پڑوسی ہو جسے بطور زکوٰۃ کوئی چیز دی گئی ہو اور وہ تحفہ کے طور پر یہ چیز اپنے امیر پڑوسی کو بھیج دے) اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ کچھ حضرات کا قول ہے اس سے مراد اللہ کے راستے میں جہاد کرنے والے ہیں خواہ وہ مالدار ہوں یا فقیر۔ امام شافعی کا یہی قول ہے تاہم انھوں نے یہ فرمایا ہے کہ مجاہدین میں جو لوگ فقراء ہوں گے انھیں زکوٰۃ کا مال دیا جائے گا۔ مالداروں کو نہیں دیا جائے گا۔ تاہم اگر انھیں زکوٰۃ کا مال دے دیا گیا تو وہ اس کے مالک ہو جائیں گے اور زکوٰۃ دینے والے کی زکوٰۃ بھی ادا ہو جائے گی اگرچہ اس نے

اسے اللہ کی راہ میں صرف نہیں کیا۔ اس لیے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کی شرط تملیک ہے جو اس صورت میں وقوع پذیر ہو جاتی ہے اس لیے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

ایک روایت کے مطابق حضرت عمرؓ نے اللہ کی راہ میں ایک گھوڑا صدقہ کیا تھا اس کے بعد انھوں نے اسے فروخت ہوتا ہوا دیکھا اور اسے خرید لینے کا ارادہ کر لیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کرنے سے روکتے ہوئے فرمایا (لا تعد فی صدقتک۔ اپنا صدقہ واپس نہ لو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو اس گھوڑے کی فروخت سے منع نہیں کیا جسے یہ گھوڑا اللہ کی راہ میں سواری کے لیے دیا گیا تھا اگر کوئی شخص زکوٰۃ کا گھوڑا حج پر جانے والے کسی شخص کو سواری کے لیے دے دے جس کی سواری کا جانور ہلاک ہو گیا ہو تو اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے اللہ کی راہ میں اپنے مال کی وصیت کی۔ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ حج بھی فی سبیل اللہ کی ایک صورت ہے، یہ وصیت حج میں لگا دو۔ محمد بن الحسن نے سیر کبیر میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے تہائی مال کو اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کی وصیت کر جائے تو حج پر جانے والے شخص کو جس کا زادِ راہ ختم ہو چکا ہو یہ مال دے دینا جائز ہے۔

یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ قول باری (فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ) سے امام محمد کے نزدیک وہ حاجی مراد ہے جس کا زادِ راہ ختم ہو چکا ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (الحج والعمرۃ من سبیل اللہ حج اور عمرہ بھی اللہ کی راہ کے کام ہیں) امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ جو شخص تہائی مال کی اللہ کی راہ میں وصیت کر جائے تو اس کا یہ تہائی مال جہاد میں حصہ لینے والے فقراء کو دیا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مالدار مجاہدین کو زکوٰۃ لینے کی اجازت دے دی ہے چنانچہ آپ کا ارشاد ہے (لا تحل لغنی الا فی سبیل اللہ۔ زکوٰۃ مالدار کے لیے حلال نہیں ہوتی الا یہ کہ وہ اللہ کی راہ میں جہاد کر رہا ہو) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کبھی انسان اپنے اہل و عیال کے اندر اور اپنے شہر میں اس طرح غنی ہوتا ہے کہ اس کے پاس رہنے کے لیے مکان ہوتا ہے، گھر کا اثاثہ ہوتا ہے، خدمت کے لیے نوکر اور سواری کے لیے گھوڑا ہوتا ہے۔ نیز اس کے پاس ضروریات سے زائد دو سو درہم کی رقم یا اس کی مساوی قیمت کا مال ہوتا ہے اس صورت میں اس کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں ہوتی۔ جب وہ اللہ کے راستے میں نکلنے کا عزم کرتا ہے تو اسے سفر کے لیے ضروری سامان نیز جنگ کے لیے ہتھیاروں اور دیگر چیزوں کی ضرورت پیش آجاتی ہے جن کی اقامت کی حالت میں ضرورت نہیں ہوتی۔ اس صورت میں اس شخص کے لیے زکوٰۃ جائز ہو جاتی ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ ایسے شخص کے پاس اس

کی ضروریات سے زائد جو مال ہو وہ کسی سواری یا ہتھیار یا ذرائع سفر کی کسی چیز کی صورت میں ہو جس کی شہر میں رہتے ہوئے اسے ضرورت نہ ہو اور پھر یہی چیز اس کے لیے زکوٰۃ کی علت کو مانع بن گئی ہو جب کہ اس کی قیمت دو سو درہم یا اس سے زائد ہو۔ پھر جب یہ شخص جہاد پر نکلا ہو تو اسے اس چیز کی ضرورت پیش آگئی ہو جس کی بنا پر اسے زکوٰۃ کی رقم دے دینا جائز ہو گیا ہو حالانکہ وہ اس پہلو سے غنی اور مالدار شمار ہوتا ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "زکوٰۃ مال دار غازی کے لیے حلال ہوتی ہے" کا یہی مفہوم ہے۔

ابن سبیل

قول باری ہے (وَابْنِ السَّبِیْلِ۔ اور مسافر نوازی میں) یہ وہ مسافر ہے جس کا زادِ راہ ختم ہو چکا ہو وہ زکوٰۃ کے مال میں سے لے سکتا ہے۔ اگرچہ اس کے شہر میں اس کا اپنا مال موجود ہو۔ مجاہد، قتادہ اور ابوجعفر سے یہی روایت ہے۔ بعض متاخرین کا قول ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو سفر پر جانے کا ارادہ رکھتا ہو لیکن اس کے پاس سواری اور زادِ راہ نہ ہو۔ یہ قول درست نہیں ہے اس لیے کہ سبیل طریق یعنی راستے کو کہتے ہیں۔ اس لیے جو شخص راستے میں نہیں ہوگا وہ ابن السبیل نہیں کہلائے گا۔ صرف عزم و ارادے کی بنا پر وہ ابن السبیل نہیں بن جائے گا جس طرح صرف ارادے کی بنا پر وہ مسافر نہیں بنتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِیْ سَبِیْلٍ حَتّٰی تَغْتَسِلُوْا۔ اور اسی طرح جنابت کی حالت میں بھی نماز کے قریب نہ جاؤ جب تک کہ غسل نہ کر لو اِلّا یہ کہ راستہ سے گزرتے ہو) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یہ مسافر ہے جسے پانی نہ ملے تو تیمم کر لے اسی طرح ابن السبیل بھی مسافر ہوگا۔

جن اصناف کا اوپر ذکر ہوا ہے وہ فقر کی بنا پر زکوٰۃ کی رقم وصول کرتے ہیں۔ مؤلفۃ القلوب اور صدقات کے کام پر مامور افراد یہ رقم زکوٰۃ کے طور پر وصول نہیں کرتے بلکہ زکوٰۃ کی یہ رقم امام المسلمین کے ہاتھوں میں پہنچتی ہے تاکہ وہ اسے فقراء کے درمیان تقسیم کر دے پھر امام مؤلفۃ القلوب کو اس میں سے اس غرض سے دیتا ہے کہ فقراء اور دیگر تمام اہل اسلام ان کی ایذا رسانی اور جاہ و حیثیت سے محفوظ رہیں۔ امام المسلمین صدقات کے کام پر مامور افراد کو زکوٰۃ کی رقم ان کی خدمات کے معاوضہ کے طور پر دیتا ہے، انہیں زکوٰۃ کے طور پر نہیں دیتا۔ ہم نے یہ بات اس لیے کہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (امرت ان اخذ الصدقۃ من اغنیاءکم واردھا فی فقراءکم۔ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ تمہارے مالداروں سے زکوٰۃ وصول کروں اور تمہارے فقراء میں اسے لوٹا دوں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بیان کر دیا کہ زکوٰۃ کا مصرف فقراء ہیں اور زکوٰۃ کی رقم ان پر خرچ ہوگی۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ کوئی شخص اس رقم کو زکوٰۃ کے طور پر صرف فقر کی بنا پر لے سکتا ہے اور جن اصناف کا آیت میں ذکر ہوا ہے وہ صرف فقر کے اسباب کے بیان کے طور پر ہوا ہے۔

اس فقیر کا بیان جسے زکوٰۃ کی رقم جائز ہے

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل علم کا مال کی اس مقدار کے بارے میں اختلاف رائے ہے جس کی ملکیت کی بنا پر ایک شخص دولت مندی کی حد میں داخل ہو جاتا اور فقر کی حد سے نکل جاتا ہے جس کی وجہ سے اس پر زکوٰۃ حرام ہو جاتی ہے۔ کچھ حضرات کا خیال ہے کہ جب ایک شخص کے اہل خانہ کے پاس صبح وشام دو وقت گزارے کا سامان اور خوراک موجود ہو تو پھر اسے زکوٰۃ کی رقم لینا حرام ہو جاتا ہے اور جس شخص کے پاس اس سے کم مقدار کا سامان ہو وہ زکوٰۃ لے سکتا ہے۔ ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے عبدالرحمٰن نے یزید بن جابر سے روایت کی ہے، انھیں ربیعہ بن یزید نے ابوکبشہ سلولی سے، انھیں سہل بن حنظلہ نے بیان کیا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا ہے (مَنْ سَأَلَ النَّاسَ عَنْ ظَهْرِ غِنًى فَإِنَّمَا يَسْتَكْثِرُ مِنْ جَمْرِ جَهَنَّمَ، جو شخص مال داری کی پشت پناہی کے ہوتے ہوئے لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرتا ہے وہ صرف جہنم کے زیادہ سے زیادہ انگارے اپنے لیے جمع کرتا ہے) حضرت سہلؓ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا "اللہ کے رسولؐ! مالداری کی پشت پناہی کے کیا معنی ہیں؟" آپؐ نے جواب میں فرمایا (ان یعلم ان عند اھلہ ما یغدیھم ویعشیھم۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ مانگنے والے کو اس کا علم ہو کہ اس کے اہل خانہ کے پاس اتنا سامان اور خوراک موجود ہے جس سے وہ ان کے دو وقت طعام کا انتظام کر سکتا ہے۔

کچھ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ جب ایک شخص چالیس درہم کا مالک ہو جاتا ہے تو دولت مندی کی حد میں داخل ہو جاتا ہے یا اس کے پاس اتنی مقدار کا سونا ہو تو بھی وہ دولت مند شمار ہوگا۔ ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے امام مالک نے زید بن اسلم سے روایت کی ہے۔ انھوں نے عطاء بن یسار سے اور انھوں نے بنی اسد کے ایک شخص سے، یہ کہتے ہیں کہ "میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، میں نے سنا کہ آپؐ ایک شخص سے فرما رہے تھے (من سأل منکم

وعنده اوقية او عدلها فقد سأل الحافاً۔ تم میں سے جس شخص کے پاس ایک اوقیہ چاندی یا اس کے برابر سونا ہو اور پھر وہ سوال کرے تو گویا وہ پیچھے پڑ کر سوال کرنے والا کہلائے گا) اس زمانے میں ایک اوقیہ چالیس درہم کے برابر ہوتا تھا۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ جب ایک شخص پچاس درہم یا اس کے برابر سونے کا مالک ہو جائے گا تو وہ غنی کہلائے گا۔ انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے سفیان ثوری نے حکیم بن جبیر سے روایت کی ہے، انھوں نے محمد بن عبدالرحمٰن بن یزید سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یسئل عبد مسئلة وله ما یغنیه الا جاءت شیئنا او کدوحا او خدوشا فی وجهه یوم القیامة۔ جب کوئی بندہ گزارے کے اسباب کا مالک ہونے کے باوجود دست سوال دراز کرے گا تو اس کا یہی سوال قیامت کے دن یا اس کے چہرے کی بدنمائی کا سبب بن جائے گا یا خراشوں یا زخموں کی صورت اختیار کرلے گا) آپ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کے غنی یعنی گزارے کی کیا مقدار ہے؟ آپ نے جواب میں فرمایا: "پچاس درہم یا اس کے برابر سونا۔" حجاج نے حسن بن سعد سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم ہوں یا اس کے برابر سونا ہو اس کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں ہے۔ شعبی سے مروی ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم ہوں وہ زکوٰۃ نہیں لے گا۔ اور ہم اسے زکوٰۃ میں سے پچاس درہم بھی نہیں دیں گے۔

دوسرے حضرات کے خیال میں ایک شخص غنی اس وقت شمار ہوگا جب اس کے پاس دوسو درہم یا اس کے برابر سامان وغیرہ ہوگا بشرطیکہ یہ سامان اس کی ضروریات مثلاً مکان، نوکر چاکر، گھریلو استعمال کی اشیاء اور سواری کے گھوڑے وغیرہ سے زائد ہو۔ ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت ابوبکر الحنفی نے کی ہے، انھیں عبداللہ بن جعفر نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں قبیلہ مزینہ کے ایک شخص نے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (من سأل وله عدل خمس اواق سأل الحافاً۔ جس شخص کے پاس پانچ اوقیہ چاندی کے مساوی مال موجود ہو اور پھر وہ دست سوال دراز کرے تو ایسا شخص پیچھے پڑ کر مانگنے والا شمار ہوگا) اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جسے لیث بن سعد نے روایت کی ہے، انھیں سعید بن ابی المقبری نے شریک بن عبداللہ بن نمر سے، انھوں نے حضرت انس بن مالکؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ آیا اللہ نے آپ کو اس صدقہ کی وصولی کا حکم دیا ہے جسے آپ ہمارے دولت مندوں سے لے کر ہمارے فقراء پر تقسیم کردیں؟ آپ نے جواب میں فرمایا: "ہاں یہ ٹھیک"۔ یحییٰ بن عبداللہ بن صیفی نے ابو معبد سے انھوں

انھوں نے حضرت ابنِ عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کو جب یمن روانہ کیا تو ان سے فرمایا: وہاں کے لوگوں کو یہ بتا دینا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر زکوٰۃ فرض کر دی ہے جو ان کے مال داروں سے لے کر ان کے فقراء میں تقسیم کر دی جائے گی۔"

اشعث نے ابن ابی جحیفہ اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقات جمع کرنے کے لیے ایک آدمی کو ساعی بنا کر بھیجا۔ آپ نے اس شخص کو یہ حکم دیا کہ ہمارے مالداروں سے زکوٰۃ وصول کر کے ہمارے فقراء پر تقسیم کر دے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کے دو گروہ بنا دیے، ایک فقراء کا گروہ اور دوسرا اغنیاء کا گروہ اور پھر اغنیاء کے گروہ سے زکوٰۃ کی وصولی اور فقراء میں اس کی تقسیم واجب کر دی، تو اب ان دونوں گروہوں کے درمیان کوئی تیسرا گروہ واسطے کے طور پر باقی نہیں رہا۔ جب اس شخص کو غنی شمار کیا گیا جو دو سو درہم کا مالک ہو اور اس سے کم مقدار کے مالک کو غنی شمار نہیں کیا گیا تو ضروری ہو گیا کہ دو سو درہم سے کم مقدار کا مالک فقراء کے گروہ میں شامل کیا جائے اور پھر اس کے لیے زکوٰۃ جائز ہو جائے۔ پھر جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ جس شخص کے پاس دو وقت یعنی صبح و شام کی خوراک سے بھی کم مال ہو اس کے لیے زکوٰۃ حلال ہو جاتی ہے تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ زکوٰۃ کی اباحت اس ضرورت پر موقوف نہیں ہوتی جس کے پیش آنے پر مردار بھی جائز ہو جاتا ہے۔ اس لیے اس مقدار کا اعتبار واجب ہو گیا جس کی بنا پر ایک شخص دولت مندی کی حد میں داخل ہو جاتا ہے۔ وہ حد یہ ہے کہ انسان اپنی ضروریاتِ زندگی سے زائد دو سو درہم یا اتنی ہی قیمت کے ساز و سامان کا مالک ہو۔

رہ گئیں پچاس یا چالیس درہموں کی ملکیت کے متعلق روایات جن کا ہم نے گزشتہ سطور میں ذکر کیا ہے تو درحقیقت ان روایات کا ورود دستِ سوال دراز کرنے کی کراہت کے سلسلے میں ہوا ہے، اس کی تحریم کے سلسلے میں نہیں ہوا ہے۔ دستِ سوال دراز کرنا تو اس شخص کے لیے بھی مکروہ سمجھا گیا ہے۔ جس کے پاس ایک وقت کے گزارے کا سامان موجود ہو، خاص طور پر اس زمانے میں جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم ابھی تازہ تازہ ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لے آئے تھے۔ اس وقت مسلمانوں میں فقراء کی کثرت تھی اور مال و دولت کی بہت قلت تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے شخص کے لیے دستِ سوال دراز نہ کرنا پسند فرمایا تھا جس کے پاس گزارے کے لیے تھوڑا بہت سامان موجود تھا اس سے مقصد یہ تھا کہ اس شخص کی جگہ ایسا شخص سوال کرے جو اس سے بھی زیادہ بدحال ہو نیز جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو۔ اس حکم کی مثال آپ کا یہ ارشاد ہے (من استغنی اغناہ اللہ ومن استعف اعفہ اللہ ومن لا

لا یسئلنا احب الینا ممن یسئلنا۔ جو شخص استغنا اختیار کرے گا اللہ اسے مستغنی کر دے گا۔ جو شخص سوال سے بچنا چاہے گا اللہ اسے سوال سے بچالے گا جو شخص ہم سے سوال نہیں کرتا وہ ہمیں اس شخص کی بہ نسبت زیادہ پسند ہے جو ہم سے سوال کرتا ہے) اسی طرح آپ کا ارشاد ہے (لان یاخذ احدکم حبلاً فیحتطب خیر لہ من ان یسأل الناس اعطوہ او منعوہ۔ تم میں سے کوئی شخص رسی لے کر جنگل میں چلا جائے اور وہاں سے ایندھن کی لکڑی باندھ کر لے آئے یہ اس کے لیے لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرنے سے بہتر ہے، اس صورت میں لوگوں کی مرضی ہوگی چاہے تو اسے کچھ دے دیں اور چاہے کچھ نہ دیں۔

فاطمہ بنت الحسین نے حضرت حسینؓ بن علی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (للسائل حق وان جاء علی فرس۔ سائل کا حق ہوتا ہے خواہ وہ گھوڑے پر سوار ہو کر کیوں نہ آیا ہو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سائل کو دینے کا حکم دیا خواہ اس کی ملکیت میں ایک گھوڑا کیوں نہ ہو، گھوڑا اکثر احوال میں چالیس یا پچاس درہم سے زیادہ مالیت کا ہوتا ہے۔

یحییٰ بن آدم نے روایت بیان کی ہے، انھیں علی بن ہاشم نے ابراہیم بن یزید المکی سے، انھوں نے الولید بن عبید اللہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا کہ میرے پاس چالیس درہم ہیں، آیا میں مسکین ہوں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا جواب اثبات میں دیا۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں یعقوب بن یوسف نے، انھیں ابو موسیٰ الہروی نے انھیں المعافی نے، انھیں ابراہیم بن یزید الجزری نے، انھیں الولید بن عبداللہ بن ابی مغیث نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: "اللہ کے رسول! میرے پاس چالیس درہم ہیں۔ آیا میں مسکین ہوں؟" آپ نے اس کا جواب اثبات میں دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مسکین کے نام سے موسوم کر کے گویا اس کے لیے زکوٰۃ کی اباحت کر دی حالانکہ وہ چالیس درہموں کا مالک تھا۔ زکوٰۃ کی اباحت اس لیے ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ مساکین کے لیے مخصوص کر دی ہے۔

امام ابو یوسف نے غالب بن عبید اللہ سے روایت کی ہے اور انھوں نے حسن سے وہ کہتے ہیں کہ "حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابۂ کرام میں ایسے لوگ بھی تھے جو زکوٰۃ لے لیا کرتے تھے حالانکہ خود اتنی اراضی، گھوڑوں اور ساز و سامان نیز ہتھیار کے مالک ہوتے جن کی مجموعی قیمت دس ہزار درہم تک پہنچ جاتی تھی۔" اعمش نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ صحابہ کرام ایسے لوگوں کو زکوٰۃ لینے سے نہیں روکتے تھے جن کے پاس اپنا مکان ہوتا نیز نوکر چاکر ہوتے۔ شعبہ نے قتادہ سے اور انھوں نے حسن سے روایت کی ہے، انھوں نے فرمایا: "جس شخص کے پاس مسکن یعنی گھر ہو نیز خدمت گار رکھتی ہو اسے زکوٰۃ دی جا

سکتی ہے۔" جعفر بن ابی المغیرہ نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ ایسے شخص کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے جس کے پاس مکان، نوکر، گھوڑا اور ہتھیار ہو۔ ایسے شخص کو بھی زکوٰۃ دی جاسکتی ہے جس کے پاس اگر یہ چیزیں نہ ہوں تو اسے ان کی ضرورت پڑ جائے۔ اس مسئلے میں ایک اور پہلو سے بھی اختلاف رائے ہے۔ کچھ حضرات کا قول ہے کہ جو شخص تندرست و توانا اور کسب معاش کے قابل ہوگا اس کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں ہوگی خواہ اس کی ملکیت میں کوئی بھی شے نہ ہو۔

ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے ابوبکر بن عیاش نے ابو حصین سے روایت کی ہے، انھوں نے سالم بن ابی الجعد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا تحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مرۃ سوی۔ صدقہ کسی مالدار کے لیے حلال نہیں ہے اور نہ ہی ایسے شخص کے لیے جو تندرست و توانا ہو) ابوبکر بن عیاش نے ابو جعفر سے، انھوں نے ابو صالح سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے یہی روایت کی ہے۔ سعید بن ابراہیم نے ریحان بن یزید سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: (لاتحل الصدقۃ لغنی ولا لقوی مکتسب۔ صدقہ مالدار کے لیے حلال نہیں ہے اور نہ ہی ایسے شخص کے لیے جو قوی اور کمانے کے قابل ہو) یہ تمام روایتیں ہمارے نزدیک کراہت پر محمول ہیں، تحریم پر محمول نہیں ہیں جس طرح ہم سوال کرنے کے مسئلہ میں بیان کر آئے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (لاتحل الصدقۃ لغنی) غنی پر صدقہ کی تحریم اور اسے زکوٰۃ کا مال دینے کے امتناع پر محمول ہے اسی طرح آپ کا ارشاد (ولا لقوی مکتسب) بھی تحریم پر محمول ہوگا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے غنی سے ایسا شخص مراد لیا ہو جس کے پاس گزارے کا اتنا سامان ہو جس کی وجہ سے اسے دستِ سوال دراز کرنے کی ضرورت نہ پڑتی ہو اور اس کی مقدار دو سو درہم سے کم مالیت کی رقم اور ساز و سامان ہے۔ اس سے وہ غنی مراد نہ ہو جس کے پاس اتنا سامان ہو جس کی بنا پر اس جیسے شخص پر زکوٰۃ کا وجوب ہوتا ہو۔ اس لیے کہ اول الذکر شخص کو بھی اس بنا پر غنی کہنا جائز ہے کہ اسے ہاتھ پھیلانے اور مانگنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس سے وہ غنی مراد نہیں ہے جس کی ملکیت میں اتنا مال ہو جس کے ساتھ مالداری کے وجوب یعنی زکوٰۃ کا تعلق ہوتا ہے اس بناء پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (لا تحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مرۃ سوی) کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ جس شخص کی معاشی حالت درج بالا کیفیت کی حامل ہو اس کے لیے دست سوال دراز کرنا مکروہ ہے، علاوہ ازیں حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت کے بارے میں اس لحاظ سے بھی اختلاف ہے

کہ آیا مرفوع ہے یا موقوف؟ ابوبکر بن عیاش نے اسے مرفوعاً بیان کیا ہے جیسا کہ ہم ذکر کر آئے ہیں اور امام ابو یوسف نے حصین سے، انھوں نے ابو حازم سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان کے اپنے قول کے طور پر اس کی روایت کی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک اس کی روایت کا سلسلہ نہیں پہنچا ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت کو شعبہ اور حسن بن صالح نے سعد بن ابراہیم سے، انھوں نے ریحان بن یزید سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے ان کے اپنے قول کے طور پر موقوفاً روایت کی ہے۔ سفیان نے سعد بن ابراہیم سے، انھوں نے ریحان بن یزید سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ (لا تحل الصدقۃ لغنی ولا لقوی مکتسب) اس طرح اس روایت کے مرفوع ہونے یا نہ ہونے میں راویوں کا اختلاف واقع ہو گیا ہے۔

دوسری طرف ظاہر قول باری (اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاکِیْنِ) تمام فقراء اور مساکین کے لیے عام ہے خواہ وہ کسب معاش کی قدرت رکھتے ہوں یا نہ رکھتے ہوں۔ اسی طرح قول باری (وَفِیْ اَمْوَالِھِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُوْمِ اور سائل نیز محروم کا بھی ان کے اموال میں حق ہوتا ہے) ایسے سائل کے حق کے وجوب کا مقتضی ہے جو تندرست و توانا اور کمانے کے قابل ہو کیونکہ آیت میں اس کے اور اس کے غیر یعنی کمانے کی قدرت نہ رکھنے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اس پر قول باری (لِلْفُقَرَاءِ الَّذِیْنَ اُحْصِرُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ لَا یَسْتَطِیْعُوْنَ ضَرْبًا فِی الْاَرْضِ یَحْسَبُھُمُ الْجَاھِلُ اَغْنِیَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ۔ خاص طور پر مدد کے مستحق وہ تنگ دست لوگ ہیں جو اللہ کے کام میں ایسے گھر گئے ہیں کہ اپنی ذاتی کسب معاش کے لیے زمین میں کوئی دوڑ دھوپ نہیں کر سکتے ان کی خودداری دیکھ کر نا واقف آدمی گمان کرتا ہے کہ یہ خوش حال ہیں) بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ اس میں تندرست و توانا اور کسب معاش کی قدرت رکھنے والے اور قدرت نہ رکھنے والے کمزور کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ درج بالا تمام آیات اس قول کے بطلان کے حق میں فیصلہ دیتی ہیں جس کی رُو سے فقیر اگر تندرست و توانا اور کسب معاش کے قابل ہو تو اسے زکوٰۃ نہیں دی جائے گی۔

حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی روایت کی بنا پر ان آیات کی تخصیص بھی جائز نہیں ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کر دیا ہے۔ ان دونوں روایتوں کے متن میں الفاظ کا اختلاف ہے۔ بعض راویوں نے اسے (لقوی مکتسب) اور بعض نے (لذی مرۃ سوی) کے الفاظ کے ساتھ روایت کی ہے پھر ان کے مرفوع ہونے یا نہ ہونے کے متعلق بھی اختلاف ہے۔ دوسری طرف ایسی روایات موجود ہیں جو سند کے لحاظ سے ان دونوں روایتوں سے زیادہ صحیح اور استفاضہ یعنی کثرت روایت میں بھی بڑھ کر

ہیں اور ان دونوں کی معارض ہیں۔

حضرت انسؓ اور حضرت قبیصہ بن المخارق نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (ان الصدقۃ لاتحل الا فی احدی ثلاث۔ صدقہ صرف تین قسم کے انسانوں کے لیے حلال ہے) آپ نے اس سلسلے میں اس فقیر کا ذکر کیا جس کی تنگدستی نے اسے زمین پر گرا رکھا ہو۔ نیز فرمایا (او رجل اصابتہ فاقۃ او رجل اصابتہ جائحۃ۔ یا ایسا شخص جو فاقہ میں مبتلا ہو یا ایسا شخص جس پر کوئی آفت آگئی ہو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ کی حلت کے لیے قوت و طاقت کی عدم موجودگی اور کسب معاش سے عاجزی کی کوئی شرط نہیں لگائی۔ اسی طرح حضرت سلمانؓ کی روایت ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس صدقہ کی کوئی خوردنی شے لے کر آئے۔ آپ نے صحابہؓ سے فرمایا کہ اسے کھاؤ اور خود نہیں کھایا۔ یہ بات تو واضح ہے کہ آپ کے صحابہ سب کے سب تندرست و توانا اور کسب معاش کی قدرت رکھتے تھے۔ آپ نے کھانے کے لیے صرف ان لوگوں کو خاص نہیں کیا جو ان میں سے اپاہج تھے یا کسب معاش کی قدرت نہیں رکھتے تھے۔

اسی طرح عروہ بن الزبیر کی روایت ہے جسے انھوں نے عبید اللہ بن عدی بن الخیار سے نقل کی ہے، انھوں نے عرب کے دو شخصوں سے کہ یہ دونوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے تھے اور آپ سے زکوٰۃ مانگی تھی۔ آپ نے انھیں سر سے پاؤں تک دیکھا تھا اور ان پر نظر ڈال کر یہ معلوم کر لیا تھا کہ یہ دونوں مضبوط جسم کے مالک ہیں پھر فرمایا تھا: اگر تم چاہو تو میں تمھیں زکوٰۃ کا مال دے دوں گا لیکن سنو! زکوٰۃ کے مال میں مال دار انسان اور تندرست و توانا اور کسب معاش کے قابل انسان کا کوئی حصہ نہیں ہے۔" آپ نے ان دونوں کو یہ فرمایا تھا کہ "اگر تم چاہو تو میں تمھیں زکوٰۃ کا مال دے دوں گا۔" اگر ان کے لیے زکوٰۃ کا مال حرام ہوتا تو آپ ہرگز انھیں نہ دیتے جبکہ ان دونوں کی طاقت و قوت اور کسب معاش کی صلاحیت بھی آپ کے سامنے ظاہر ہو چکی تھی، پھر آپ نے اس کے ساتھ ان پر یہ بھی واضح کر دیا کہ زکوٰۃ کے مال میں مالدار انسان نیز تندرست و توانا اور کسب معاش کی صلاحیت رکھنے والے انسان کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ آپ نے ایسے شخص کے لیے دست سوال دراز کرنے کو مکروہ سمجھا اور سوال نہ کرنے کو پسند فرمایا۔ جس کے پاس گزارے کا سامان موجود ہو یا وہ کسب معاش کی قدرت رکھتا ہو اور اس کے ذریعے وہ مانگنے اور سوال کرنے سے بچ سکتا ہو۔

اس میں ایک اور پہلو بھی موجود ہے وہ یہ کہ اس جیسے فقرے کا اطلاق تغلیظ و تشدید کے طور پر

بھی کیا جاتا ہے، اس میں اس کے حقیقی معنی مراد نہیں ہوتے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لیس بمؤمن من یبیت شبعانا وجارہ جائع۔ وہ شخص مومن نہیں جو خود تو شکم سیر رات گزارے اور اس کا پڑوسی بھوکا رہے) نیز ارشاد ہوا (لا دین لمن لا امانۃ لہ۔ جس کے اندر امانت نہیں اس کا کوئی دین نہیں) اسی طرح آپ نے فرمایا (لیس المسکین بالطواف الذی تردہ اللقمۃ و اللقمتان۔ مسکین وہ نہیں ہے جو بہت چکر کاٹنے والا ہو، جو ایک یا دو لقمے لے کر واپس ہو جائے) آپ نے اپنے اس ارشاد میں ایسے شخص سے بالکلیہ مسکنت کی نفی مراد نہیں لی ہے کہ پھر اس کے لیے صدقہ حرام ہو جائے بلکہ آپ کی مراد یہ ہے کہ ایسے شخص کا حکم اس شخص کے حکم کی طرح نہیں ہے جو دست سوال دراز نہیں کرتا۔ اسی طرح آپ کے ارشاد (ولاحق فیھا لغنی ولا لقوی مکتسب) کے معنی یہ ہیں کہ صدقہ میں مذکورہ اشخاص کا حق اس طرح نہیں ہے جس طرح ایک معذور اور کسب معاش سے عاجز انسان کا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (امرت ان اخذ الصدقۃ من اغنیاءکم وارد ھا فی فقراءکم) آپ نے حکم میں عموم رکھا جس میں تمام فقراء خواہ وہ معذور ہوں یا تندرست سب کے سب داخل ہیں۔

نیز صدقات و زکوٰۃ کے اموال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ارسال کیے جاتے تھے آپ ان میں سے فقراء مہاجرین و انصار اور اصحاب صفہ کو دیتے تھے۔ حالانکہ یہ تمام حضرات تندرست و توانا اور کسب معاش کرنے والے تھے۔ آپ نے ان اموال کو صرف معذور لوگوں کے لیے خاص نہیں کیا اور تندرست لوگوں کو ان سے محروم نہیں رکھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر آج تک یہی طریق کار چلا آ رہا ہے کہ لوگ اپنے صدقات اور زکوٰۃ فقراء کو دیتے ہیں ان میں تندرست و توانا اور معذور سب شامل ہوتے ہیں لوگ انھیں زکوٰۃ دینے میں ان کے معذور اور اپاہج ہونے کا یا تندرست و توانا ہونے کا اعتبار نہیں کرتے۔ اگر تندرست و توانا اور کسب معاش کی قدرت رکھنے والے افراد کے لیے فرض و نفل یعنی زکوٰۃ و صدقات حرام اور ناجائز ہوتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تمام لوگوں کو اس بارے میں ضرور ہدایت کر دی جاتی اس لیے کہ لوگوں کو عمومی طور پر اس کی ضرورت پیش آتی تھی۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ایسی کوئی ہدایت موجود نہیں ہے جس کو زکوٰۃ و صدقات کے حاجتمند ایسے فقراء کے لیے ممانعت ہو جو تندرست و توانا ہوں نیز کمانے کی قدرت رکھتے ہوں تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ زکوٰۃ کا مال تندرست و توانا اور کسب معاش کی صلاحیت رکھنے والے ضرورتمندوں کو دینا اسی طرح جائز ہے جس طرح اپاہجوں اور کسب معاش سے عاجز اور درماندہ لوگوں کو دینا۔ اگر اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ممانعت کی کوئی ہدایت ہوتی تو یہ کثرت روایت کے ذریعے نقل ہو کر ہم تک پہنچتی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذوی القربیٰ جن کے لیے صدقہ حرام ہے

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت داروں میں سے آلِ عباس، آلِ علی، آل جعفر، آلِ عقیل اور حارث بن عبدالمطلب کی تمام اولاد کے لیے صدقہ حرام ہے۔ طحاوی نے ہمارے اصحاب سے اس زمرہ میں عبدالمطلب کی اولاد کا بھی ذکر کیا ہے لیکن مجھے ایسی کوئی روایت نہیں ملی۔ مذکورہ بالا قرابت داروں پر فرض صدقہ یعنی زکوٰۃ وغیرہ حرام ہے لیکن انھیں نفلی صدقہ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے طحاوی نے یہ ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے، اگرچہ یہ مشہور روایت نہیں ہے کہ بنو ہاشم کے فقراء صدقات کی آیت میں داخل ہیں۔ طحاوی نے احکام القرآن میں اس کا ذکر کیا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک یہ اس آیت میں داخل نہیں ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب سے مشہور روایت کی بناء پر ان لوگوں پر صدقہ حرام ہے جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے یعنی آلِ عباس، آلِ علی، آلِ جعفر، آلِ عقیل اور حارث بن عبدالمطلب کی اولاد، نیز صدقہ کی حرمت کا تعلق صدقہ مفروضہ یعنی زکوٰۃ وغیرہ کے ساتھ ہے نفلی صدقے کے ساتھ نہیں ہے۔ ابن السماعہ نے امام ابویوسف سے روایت کی ہے کہ بنو ہاشم کے افراد کی طرف سے نکالی ہوئی زکوٰۃ بنو ہاشم کے افراد کے لیے حلال ہے لیکن دوسرے لوگوں کی نکالی ہوئی رقم بنو ہاشم کے لیے حلال نہیں ہے۔ انھوں نے صدقہ مفروضہ اور صدقہ تطوع میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

امام مالکؒ کا قول ہے کہ آل محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں ہے، نفلی صدقات حلال ہیں۔ سفیان ثوریؒ کا قول ہے کہ بنی ہاشم کے لیے صدقہ حلال نہیں ہے۔ انھوں نے فرض اور نفل میں کوئی فرق نہیں کیا ہے امام شافعی کا قول ہے کہ بنو ہاشم اور بنو عبدالمطلب پر صدقۂ فرض حرام ہے۔ نفلی صدقہ سوائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ہر شخص کے لیے جائز ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نفلی صدقہ بھی قبول نہیں فرماتے تھے۔ صدقہ مفروضہ بنی ہاشم پر حرام ہے اس کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

صرف تین باتوں کے سوا ہمیں کسی اور چیز کے ساتھ خاص نہیں کیا بلکہ تمام باتوں میں ہم مسلمانوں کے ساتھ شریک ہے۔ پہلی بات یہ تھی کہ وضو کرتے وقت اعضائے وضو کو پوری طرح دھوئیں اور ہر حصے میں پانی پہنچائیں دوسری بات یہ تھی کہ ہم صدقہ کا مال نہ کھائیں اور تیسری بات یہ تھی کہ گھوڑی اور گدھے کی جفتی نہ کرائیں۔

ایک روایت کے مطابق حضرت علیؓ کے بیٹے حسنؓ نے صدقہ کی ایک کھجور اٹھا کر منہ میں ڈال لی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے منہ سے وہ کھجور نکال دی اور فرمایا (انا آل محمد لا نحل لنا الصدقة۔ ہم یعنی آل محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے صدقہ حلال نہیں ہے) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں نصر بن علی نے، انھیں ان کے والد نے خالد بن قیس سے، انھوں نے قتادہ سے، انھوں نے حضرت انسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک کھجور کہیں سے مل گئی۔ آپؐ نے فرمایا: اگر مجھے خوف نہ ہوتا کہ کہیں یہ صدقے کی کھجور نہ ہو تو میں ضرور اسے کھا لیتا" بہز بن حکیم نے اپنے والد سے، انھوں نے بہز کے دادا سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: چرنے والے اونٹوں کے اندر ہر چالیس میں ایک بنت لبون ہے۔ جو شخص اجر حاصل کرنے کی نیت سے اسے زکوٰۃ میں دے گا اسے اس کا اجر مل جائے گا اور جو دینے سے انکار کرے گا تو میں خود اس سے یہ وصول کروں گا۔ اس کے مال کا ایک حصہ بھی وصول کروں گا۔ اس میں سے آل محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے کوئی چیز حلال نہیں ہے۔ کئی طرق سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث منقول ہے کہ صدقہ آل محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے حلال نہیں ہے۔ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل ہیں۔ ان روایات سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان پر صدقات مفروضہ حرام ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ شریک نے سماک بن حرب سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ایک مرتبہ ایک تجارتی قافلہ مدینے آیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ خریداری کی اور خریدے ہوئے سامان کو چند اوقیہ چاندی منافع لے کر فروخت کر دیا۔ پھر آپ نے بنی عبدالمطلب کی بیوگان میں یہ چاندی صدقہ کر دی اور فرمایا: آئندہ میں پھر کوئی ایسی چیز نہیں خریدوں گا جس کی قیمت میرے پاس نہ ہو" آپ نے ان بیوگان پر اس کا صدقہ کر دیا حالانکہ ان سب کا تعلق بنی ہاشم سے تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا روایت میں اس بات کی صراحت نہیں ہے کہ وہ بیوگان بنی ہاشم سے تعلق رکھتی تھیں۔ ہو سکتا ہے کہ ان کا تعلق بنی ہاشم سے نہ ہو بلکہ کسی اور قبیلے سے ہو، یہ صرف بنی عبدالمطلب کے مردوں کی بیویاں ہوں۔ بلکہ عرب کے دوسرے علاقوں کی عورتیں ہوں اور بنی عبدالمطلب کے مردوں نے ان سے نکاح کیا ہو اور وہ پھر بیوہ ہوگئی ہوں، نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں جو کچھ دیا تھا وہ نفلی صدقہ تھا اور ہاشمی عورتوں پر

نفلی صدقہ جائز ہوتا ہے۔

نیز عکرمہ کی روایت جس کا یہاں ذکر ہوا ہے وہ حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے مقدم ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے اس لیے کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں بنو ہاشم کے لیے صدقہ کی ممانعت کی جو خبر دی گئی ہے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد دی گئی ہے۔ اس میں ممانعت ہے اور عکرمہ کی روایت اباحت کا پہلو ہے اور ممانعت اباحت سے متاخر ہے اس لیے ممانعت اولیٰ ہوگی۔ بنو المطلب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت میں سے نہیں ہیں اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی قرابت اسی درجے کی ہے جس درجے کی آپ سے بنی امیہ کی قرابت ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بنی امیہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اہل بیت میں سے نہیں ہیں اس لیے بنو المطلب کا بھی یہی حکم ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خمس میں سے ذوی القربیٰ کا حصہ بنو المطلب کو دیا اور بنی ہاشم کو بھی دیا لیکن بنی امیہ کو نہیں دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ تحریم صدقہ میں وہ بھی بنو ہاشم کی طرح ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف قرابت داری کی بنیاد پر انھیں خمس میں سے دیا تھا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان بن عفانؓ اور جبیر بن مطعمؓ نے آپ سے عرض کیا تھا کہ "ہم بنو ہاشم کی فضیلت کا انکار نہیں کرتے اس لیے کہ انھیں یہ فضیلت آپ کے ساتھ رشتہ داری کے قرب کی بنا پر ملی ہے۔ لیکن بنو المطلب اور ہم نسب کے لحاظ سے یکساں درجے پر ہیں۔ آپ نے انھیں تو دیا لیکن ہمیں محروم رکھا، اس کی کیا وجہ ہے؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا: "بنو المطلب کو میں نے اس لیے دیا کہ انھوں نے کبھی میرا ساتھ نہیں چھوڑا نہ جاہلیت میں اور نہ ہی اسلام میں"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بتایا کہ انھیں صرف قرابت کی بنا پر حصہ نہیں دیا گیا تھا بلکہ قرابت اور نصرت دونوں کی بنا پر انھیں حصہ دیا گیا تھا اگر صدقہ کی تحریم کی بنیاد زمانۂ جاہلیت اور زمانۂ اسلام میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے صرف ان کی نصرت ہوتی تو پھر ضروری ہوتا کہ آپ کے اہل بیت سے آل ابی لہب اور آل حارث بن عبد المطلب کے بعض افراد نکل جاتے، اس لیے کہ انھوں نے آپ کا ساتھ نہیں دیا تھا نیز یہ مناسب ہوتا کہ بنی امیہ میں سے جو لوگ زمانۂ اسلام میں پیدا ہوئے تھے انھیں محروم نہ رکھا جاتا۔ اس لیے کہ ان لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت نہیں کی تھی۔ اور ظاہر ہے یہ بات ساقط اور غلط ہے۔ نیز خمس کے اندر ذوی القربیٰ کا حصہ ان میں سے صرف مخصوص لوگوں کے لیے ہوتا ہے۔ اس کا تعلق امام المسلمین کے اجتہاد اور رائے سے ہوتا ہے۔ جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آل کے بعض افراد میں صدقہ کی تحریم کی تخصیص نہیں ثابت ہوتی نیز خمس کے اندر ذوی القربیٰ کے حصے پر ان کا استحقاق تحریم صدقہ کی بنیاد نہیں ہے اس لیے کہ یتامیٰ اور مساکین

نیز ابن السبیل یعنی مسافر خمس کے ایک حصے کے حقدار ہوتے ہیں لیکن ان پر صدقہ حرام نہیں ہوتا۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ خمس کے اندر اس کے کسی حصے کا استحقاق تحریم صدقہ کی بنیاد نہیں ہے۔

بنی ہاشم کے موالی پر صدقہ کی تحریم کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ آیا آیت میں وہ بھی مراد ہیں یا نہیں؟ ہمارے اصحاب اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ صدقات مفروضہ کی تحریم میں ان کی حیثیت بھی بنو ہاشم جیسی ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ بنو ہاشم کے موالی کو صدقات مفروضہ میں سے دے دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ پہلے قول پر حضرت ابن عباسؓ کی روایت دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ارقم بن ارقم زہری کو صدقات کی وصولی پر لگایا، انھوں نے ابو رافعؓ کو بھی اپنے ساتھ لے جانا چاہا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان الصدقة حرام علی محمد وآل محمد وان مولی القوم من انفسهم۔ صدقہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور آلِ محمدؐ پر حرام ہے اور کسی قوم کا آزاد کردہ غلام اس قوم میں سے ہوتا ہے) ابو رافعؓ آپؐ کے آزاد کردہ غلام تھے۔ عطاء بن السائب سے روایت ہے، انھوں نے ام کلثوم بنت علیؓ سے روایت کی ہے، اور انھوں نے اپنے ایک آزاد کردہ غلام سے جس کا نام ہرمز یا کیسان تھا روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا تھا۔ اے ابو فلاں! ہم ایسے اہل بیت ہیں جو صدقہ نہیں کھاتے، اور ایک قوم کا آزاد کردہ غلام اس قوم میں سے ہوتا ہے اس لیے تم صدقہ نہ کھانا" نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب فرمادیا (الولاء لحمة کلحمة النسب) نیز صدقہ ان لوگوں کے لیے حرام قرار دیا گیا جنھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قرب نسبت تھا یعنی بنو ہاشم تو اس سے یہ واجب ہو گیا کہ ان کے موالی کو بھی ان جیسا قرار دیا جائے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ولاء کو بھی نسب کی طرح قرابت قرار دیا ہے۔

اگر بنی ہاشم کا کوئی فرد صدقات جمع کرنے کا کام کرے تو اس کے لیے صدقات کے مال میں سے معاوضہ لینا جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد نے متفقہ طور پر امام ابو حنیفہ سے ذکر کیا ہے کہ بنی ہاشم کے کسی فرد کا صدقات جمع کرنے کے کام پر لگنا جائز نہیں ہے۔ نیز اس کے لیے صدقات کے مال میں سے اپنا معاوضہ وصول کرنا بھی جائز نہیں۔ امام محمد کا کہنا ہے کہ حضرت علیؓ یمن کے اندر اپنی کارکردگی کا جو معاوضہ وصول کرتے تھے اسے اس پر محمول کیا جائے گا کہ یہ صدقہ کی مد سے نہیں ہوتا تھا بلکہ کسی اور مد سے اس کا تعلق ہوتا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا قول سے مراد یہ ہے کہ بنی ہاشم کے کسی فرد کا صدقات جمع کرنے کے کام پر بایں معنی لگنا جائز نہیں ہے کہ وہ اس کام کا معاوضہ بھی وصول کرے، اگر وہ رضاکارانہ

طور پر یہ کام کرے اور معاوضہ نہ لینے کی شرط لگا دے تو اس کے جواز میں اہل علم کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔ بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ بنی ہاشم کے لیے صدقہ کے مال سے اپنا معاوضہ وصول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ پہلے قول کی صحت کی دلیل وہ روایت ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں علی بن محمد نے، انھیں مسدد نے، انھیں معمر نے، انھیں ان کے والد نے حنبش سے، انھوں نے عکرمہ سے انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ نوفل بن الحارث نے اپنے دو بیٹوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس یہ کہہ کر بھیجا کہ اپنے چچا کے پاس جاؤ شاید وہ تمھیں صدقات کی وصولی کے کام پر لگا دیں۔ یہ دونوں آپ کے پاس آ گئے اور اپنی ضرورت بیان کی تو آپؐ نے ان سے فرمایا: "اے اہل بیت! تمھارے لیے صدقات میں سے کوئی چیز جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ہاتھوں کا دھووَن ہے۔ تمھارے لیے خمس کے حصے میں اس قدر مال ہے جو تمھاری ضرورت پوری کر دے گا"۔ یا یہ فرمایا: "جو تمھارے لیے کافی ہوگا"۔

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے حضرت عباسؓ سے کہا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہہ کر صدقات کی وصولی کے کام پر لگ جائیں، جب حضرت عباسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ گزارش کی تو آپؐ نے فرمایا: "میں تو آپ کو لوگوں کے گناہوں کے دھووَن جمع کرنے کے کام پر نہیں لگا سکتا"۔ فضل بن العباس اور عبدالمطلب بن ربیعہ بن الحارث نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گزارش کی تھی کہ انھیں صدقات کی وصولی پر لگا دیا جائے تاکہ انھیں بھی اس میں سے کچھ مال بطور معاوضہ ہاتھ آ جائے۔ آپ نے ان سے فرمایا: "آل محمدؐ کے لیے صدقات حلال نہیں ہیں"۔ آپ نے ان دونوں کو معاوضہ پر صدقات جمع کرنے کے کام سے روک دیا۔ اسی طرح آپؐ نے اپنے آزاد کردہ غلام ابو رافع کو بھی اس کام سے روک دیا تھا اور اس موقع پر فرمایا تھا کہ: "کسی قوم کا آزاد کردہ غلام ان ہی میں سے شمار ہوتا ہے"۔

جو حضرات بنی ہاشم کے لیے صدقات جمع کرنے کے معاوضہ میں صدقہ کا مال لینے کی اباحت کے قائل ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو صدقات کی وصولی کے کام پر یمن روانہ کیا تھا۔ حضرت جابرؓ اور ابو سعیدؓ دونوں نے اس کی روایت کی ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ حضرت علیؓ کا تقرر صدقات کی وصولی اور دیگر امور کی نگرانی کے لیے ہوا تھا، ان حضرات کے لیے اس میں کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے کہ روایت میں یہ مذکور نہیں ہے کہ حضرت علیؓ نے اپنا معاوضہ صدقات کے مال میں سے وصول کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا ہے (خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً۔ ان کے اموال میں سے صدقہ وصول کرو) اور یہ بات واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صدقات کے مال میں سے معاوضہ وصول نہیں کرتے تھے۔ حضرت علیؓ جب یمن بھیجے گئے تھے تو

قضاء کے محکمہ نیز یمن میں کافروں کے خلاف جنگی اقدامات کے نگران بنائے گئے تھے اس بنا پر یہ عین ممکن ہے کہ انھیں مال فئی سے وظیفہ دیا جاتا ہو۔ صدقہ کے مال سے وظیفہ نہ دیا جاتا ہو

اگر یہ کہا جائے کہ مالدار انسان کے لیے صدقات کے مال میں سے اپنا معاوضہ وصول کرنا جائز ہے۔ حالانکہ اس کے لیے صدقہ حلال نہیں ہوتا، اس لیے بنو ہاشم کا معاملہ بھی یہی ہونا چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مالدار شخص صدقہ کا مال لینے کا اہل ہوتا ہے۔ مثلاً اگر وہ فقیر ہو جائے تو اس کے لیے صدقہ حلال ہو جائے گا اس کے برعکس بنو ہاشم سے تعلق رکھنے والا شخص کسی حالت میں بھی صدقہ لینے کا اہل نہیں ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ صدقات جمع کرنے والا اپنا معاوضہ صدقہ کے طور پر وصول نہیں کرتا بلکہ اپنی کارکردگی کی اجرت وصول کرتا ہے جس طرح بریرہؓ سے مروی ہے کہ ان کے پاس اگر صدقہ کی کوئی چیز آتی تو وہ اس میں سے کچھ حصہ ہدیہ کے طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیج دیتیں۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ فرما کر اسے قبول کر لیتے کہ (ھی لھا صدقۃ ولنا ھدیۃ۔ یہ چیز بریرہؓ کے لیے صدقہ ہے اور ہمارے لیے ہدیہ) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دونوں کے درمیان یہ فرق ہے کہ صدقہ پہلے بریرہؓ کی ملکیت میں پہنچ جاتا تھا اور پھر وہ اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بطور ہدیہ بھیج دیتی تھیں۔ اس طرح صدقہ کرنے والے کی ملکیت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ملکیت کے درمیان ایک اور ملکیت کا واسطہ آجاتا تھا۔ جبکہ زیر بحث صورت میں صدقات کی وصولی کا کام کرنے والے کی ملکیت اور جس شخص سے یہ صدقہ وصول کیا گیا ہے اس کی ملکیت کے درمیان کوئی اور واسطہ نہیں ہے، اس لیے کہ یہ صدقہ پہلے فقراء کی ملکیت میں نہیں پہنچتا اور پھر وہاں سے کام کرنے والے کی ملکیت میں نہیں آتا۔

ان فقراء کا بیان جنہیں زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے

قول باری ہے (اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰکِیْنِ) ظاہر آیت ان تمام افراد کو زکوٰۃ دینے کے جواز کا مقتضی ہے جنہیں فقیر اور مسکین کا اسم شامل ہوتا ہے۔ خواہ وہ قریب یعنی رشتہ دار ہو یا بعید رشتہ دار نہ ہو۔ لیکن بعض رشتہ داروں کو زکوٰۃ دینے کی ممانعت پر دلالت قائم ہو چکی ہے۔ اس مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ کوئی شخص اپنے والد کو زکوٰۃ نہیں دے گا۔ اس میں دادا، پردادا اور اس سے اوپر کے دادے شامل ہیں۔ اسی طرح کوئی شخص اپنے ولد کو زکوٰۃ کی رقم نہیں دے گا خواہ وہ نیچے تک کیوں نہ چلا جائے۔ اسی طرح اپنی بیوی کو زکوٰۃ نہیں دے گا۔ امام مالک، سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ کوئی شخص ایسے کسی فرد کو زکوٰۃ نہیں دے گا جس کا نان ونفقہ اس کے ذمے ہو۔ ابن شبرمہ کا قول ہے کہ وہ زکوٰۃ کی رقم اپنے ان رشتہ داروں کو نہیں دے گا جو اس کے وارث بنتے ہوں البتہ ایسے رشتہ دار جو اس کے وارث نہ بنتے ہوں اور نہ ہی اس کے عیال میں شامل ہوں، انہیں اپنی زکوٰۃ دے سکتا ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ کوئی شخص اپنی زکوٰۃ کی رقم اپنے فقیر رشتہ داروں سے باہر نہیں دے گا بشرطیکہ وہ اس کے عیال میں داخل نہ ہوں۔ زکوٰۃ کے سوا اپنے دوسرے مال سے اپنے موالی پر صدقہ کرے گا۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ ایک شخص اپنا واجب صدقہ اس شخص کو نہیں دے گا جس کے نان ونفقہ کی ذمہ داری اس کے سر ہے۔ المزنی نے امام شافعی سے اپنی کتاب "المختصر" میں بیان کیا ہے کہ انسان اپنی زکوٰۃ اس رشتہ دار کو دے سکتا ہے جس کا نفقہ اس پر لازم نہ ہو لیکن وہ رشتہ دار والد، ولد اور زوجہ کے ماسوا ہو۔ اگر ایسے رشتہ دار ضرورت مند ہوں تو وہ دوسروں کی بہ نسبت زکوٰۃ کے زیادہ حق دار ہوں گے خواہ زکوٰۃ دینے والا ان پر رضا کارانہ طور پر اپنا مال کیوں نہ خرچ کرتا ہو۔

اپنے باپ بیٹے اور بیوی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان اقوال کی روشنی میں فقہاء کا اس پر اتفاق ثابت ہو گیا کہ والد، ولد

اور زوجہ کو زکوٰۃ نہیں دی جا سکتی۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (انت ومالک لابیک۔ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) نیز ارشاد ہوا (ان اطیب ما اکل الرجل من کسبہ وان ولدہ من کسبہ۔ اور انسان کا بیٹا بھی اس کی کمائی ہے) جب ایک شخص کا مال اس کے باپ کی طرف منسوب ومضاف ہوا اور اس کی یہ صفت بیان کی جائے کہ وہ بھی اس کی کمائی ہے تو اس صورت میں اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کو زکوٰۃ دے گا تو اس پر اس کی ملکیت باقی رہے گی اس لیے کہ اس کے بیٹے کی ملکیت بھی اس کی طرف ہی منسوب ہے، اس صورت میں ادا شدہ زکوٰۃ صدقہ صحیحہ نہیں بنے گا۔ جب یہ بات بیٹے کے حق میں درست ہے تو باپ بھی اسی کی طرح ہے۔ اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک ولادت کے واسطے سے دوسرے کی طرف منسوب ہے۔ نیز ہمارے نزدیک یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی باطل ہے۔ جب ہر ایک کی گواہی سے دوسرے کو ملنے والے حق کی یہ حیثیت قرار پائی کہ گویا گواہی دینے والے نے اپنی ذات کے لیے اس حق کے حصول کی گواہی دی ہے اس لیے یہ گواہی باطل ہے۔ اسی طرح ان میں سے ایک کی طرف سے دوسرے کو زکوٰۃ کی ادائیگی کی یہ حیثیت ہوگی کہ گویا زکوٰۃ دینے والے نے اس زکوٰۃ کو اپنی ملکیت میں ہی باقی رکھا ہے جبکہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے اس پر یہ ذمہ داری ڈالی گئی تھی کہ وہ زکوٰۃ کی رقم اپنی ملکیت سے نکال کر درست طریقے سے فقیر کی ملک بنا دے، لیکن جب وہ زکوٰۃ کی اس رقم کو ایسے شخص کے حوالے کر دے گا جس کی گواہی اس کے حق میں درست تسلیم نہیں کی جاتی تو اس صورت میں اس رقم سے اس کا حق منقطع نہیں ہوگا اور اس کی حیثیت یہ ہوگی کہ گویا وہ ابھی اس کی ملکیت میں ہی ہے۔ اس لیے اس کی زکوٰۃ کی ادائیگی نہیں ہوگی۔ اسی علت کی بنا پر شوہر کے لیے زکوٰۃ کی رقم اپنی بیوی کو دے دینا جائز نہیں ہے۔ زکوٰۃ کے سلسلے میں نفقہ کے اعتبار کے کوئی معنی نہیں ہیں اس لیے کہ نفقہ ایک حق ہے جو اسے لازم ہو جاتا ہے۔ اور یہ ان دیون سے زیادہ مؤکد نہیں ہوتا جن کا ایک پر دوسرے کی طرف سے ثبوت ہو جاتا ہے لیکن ایک پر دوسرے کی طرف سے اس کا ثبوت اسے زکوٰۃ کی رقم حوالہ کرنے میں مانع نہیں ہوتا۔ آیت کا عموم فقر کے نام پر اسے زکوٰۃ کی رقم دے دینے کے جواز کا مقتضی ہے اور اس کی تخصیص کی کوئی دلالت بھی قائم نہیں ہوتی ہے۔ اس لیے نفقہ کو بنیاد بنا کر آیت کے عموم سے اسے خارج کر دینا جائز نہیں ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (خیر الصدقۃ ما کان عن ظہر غنی وابدأ بمن تعول، بہترین صدقہ وہ ہے جو مالداری کی پشت پناہی میں کی جائے اور اس کی ابتداء اس شخص سے کرو جس کا نان ونفقہ تمہارے ذمہ ہے) اس ارشاد کا عموم ان تمام لوگوں کو ہر قسم کے صدقہ کی رقم دینے کے جواز کا مقتضی ہے

جن کا نان ونفقہ صدقہ دینے والے کے ذمے ہے۔ البتہ اس حکم سے والد، ولد اور زوجین کسی اور دلالتِ شرعی کی بنا پر خارج ہو گئے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ والد اور ولد کا ایک دوسرے کو زکوٰۃ کی رقم حوالے کرنا اس لیے جائز ہے کہ ایک پر دوسرے کا نفقہ لازم ہوتا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ اگر ولد اور والد گزارے کی مقدار کے مالک ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے سے مستغنی ہوتے اور زکوٰۃ ادا کرنے والے پر دوسرے کا نفقہ واجب نہ ہوتا تو اس صورت میں بھی اسے زکوٰۃ کی رقم دینا جائز نہ ہوتا۔ اس لیے کہ چاہے ایک پر دوسرے کا نفقہ واجب ہو، چاہے واجب نہ ہو، ہر صورت میں ایک کی زکوٰۃ دوسرے کے حوالے کرنے کی ممانعت ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایک کی زکوٰۃ دوسرے کے حوالے کرنے کو یہ امر مانع ہے کہ ان میں سے ہر ایک ولادت کے واسطے سے دوسرے کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ ان میں سے ہر ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی جائز نہیں ہوتی۔ اور ان دونوں باتوں میں سے ہر ایک، زکوٰۃ حوالے نہ کرنے کے حکم کی علت بن رہی ہے۔

کیا بیوی شوہر کو زکوٰۃ دے سکتی ہے؟

عورت اپنے شوہر کو زکوٰۃ کا مال دے سکتی ہے یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام مالک کا قول ہے کہ عورت شوہر کو اپنی زکوٰۃ نہیں دے گی۔ امام ابویوسف، امام محمد، سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے کہ زکوٰۃ دے سکتی ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ زوجین میں سے ہر ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے تو اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے کو اپنی زکوٰۃ نہ دے کیونکہ ہر صورت میں وہ علت موجود ہے جو ایک کی زکوٰۃ دوسرے کے حوالے کرنے سے مانع ہے۔

اس مسئلے میں جواز کے قائلین نے حضرت ابن مسعودؓ کی بیوی زینب کی روایت سے استدلال کیا ہے۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا کہ آیا وہ اپنے شوہر کو نیز اپنے بھائی کے یتیم بچوں کو جو ان کی پرورش میں تھے صدقہ دے سکتی ہیں؟ آپؐ نے جواب میں فرمایا تھا (لک اجران اجر الصدقۃ واجر القرابۃ تمھیں دو اجر ملیں گے ایک تو صدقہ کا اجر اور دوسرا قرابت داری کی پاسداری کا اجر) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ دراصل نفلی صدقہ تھا۔ حدیث کے الفاظ اس پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لیے کہ روایت میں یہ مذکور ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو صدقہ دینے کی ترغیب

دی تھی اور انھیں اس پر بھارا تھا تو اس موقع پر حضرت زینبؓ نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھی تھی، وہ کہتی ہیں کہ جب آپؐ نے عورتوں سے فرمایا (تصدقن ولو بحلیکن۔ صدقہ دو خواہ زیورات ہی کیوں نہ ہوں) تو میں نے اپنے چند زیورا کٹھے کر کے انھیں صدقہ کر دینے کا ارادہ کیا، اس موقع پر میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق دریافت کیا تھا" یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ نفلی صدقہ تھا۔

اگر یہ حضرات اس روایت سے استدلال کریں جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی انھیں ابن ناجیہ نے، انھیں احمد بن حاتم نے، انھیں علی بن ثابت نے، انھیں یحییٰ بن ابی انیسۃ الجزری نے حماد بن ابراہیم سے، انھوں نے علقمہ سے، انھوں نے حضرت عبداللہؓ سے کہ ان کی بیوی زینب ثقفیہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا کہ "میرے پاس گلے کا زیور ہے جس میں بیس مثقال سونا ہے۔ آیا میں اس کی زکوٰۃ ادا کروں گی؟" آپؐ نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ "نصف مثقال ادا کرو" انھوں نے مزید کہا کہ "میری پرورش میں میرے بھائی کے یتیم بچے ہیں، آیا یہ زکوٰۃ میں انھیں دے دوں یا ان پر خرچ کر دوں؟" آپ نے اثبات میں اس کا جواب دیا تھا۔ اس روایت میں یہ بیان ہوا کہ حضرت زینبؓ نے اپنی زکوٰۃ ادا کی تھی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت میں شوہر کو زکوٰۃ دینے کا ذکر نہیں ہے صرف یتیم بھتیجوں کو دینے کا ذکر ہے۔ ہم بھی اس کے جواز کے قائل ہیں۔ یہ ہو سکتا ہے کہ انھوں نے اپنے شوہر اور یتیم بھتیجوں کو صدقہ کے طور پر کچھ دینے کے متعلق پوچھا ہو اور آپؐ نے اس کی اجازت دے دی ہو۔ پھر کسی اور موقع پر زیور کی زکوٰۃ کے متعلق پوچھا ہو نیز یہ کہ آیا وہ یہ زکوٰۃ اپنے یتیم بھتیجوں کو دے سکتی ہیں، آپؐ نے اس کی اجازت دے دی ہو۔ ہم بھی اس کے جواز کے قائل ہیں۔

کیا ذمی کو زکوٰۃ دی جا سکتی ہے؟

ذمی کو زکوٰۃ کی رقم دینے کے بارے میں اختلاف رائے ہے، ہمارے اصحاب، سفیان ثوری، امام مالک، ابن شبرمہ اور امام شافعی کا قول ہے کہ ذمی کو زکوٰۃ کی رقم نہیں دی جا سکتی۔ عبیداللہ بن الحسن کا قول ہے کہ جب زکوٰۃ لینے والا کوئی مسلمان نہ ملے تو ذمی کو زکوٰۃ کی یہ رقم دے دے۔ ان سے کہا جائے گا کہ جس جگہ زکوٰۃ دینے والا رہتا ہو وہاں کوئی مسلمان اگر اسے نہ ملے تو دوسری جگہ مسلمان موجود ہو گا گویا ان کا مسلک یہ ہے کہ جو ذمی مسلمانوں کے درمیان رہتا ہو اسے زکوٰۃ کی رقم دی جا سکتی ہے۔ پہلے قول کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (امرت ان آخذ الصدقۃ من اغنیائکم

وارد ھا فی فقراء کم۔ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ تمھارے مال داروں سے صدقہ لے کر تمھارے فقراء میں تقسیم کردوں) یہ ارشاد اس امر کا مقتضی ہے کہ امام المسلمین صدقے کی جو رقم بھی وصول کرے اس کی تقسیم مسلمان فقراء تک محدود رکھے۔ اس میں سے کافروں کو دینا جائز نہیں ہے۔ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ مسلمانوں کے ہوتے ہوئے کافروں کو زکوٰۃ نہیں دی جائے گی تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ زکوٰۃ میں کافروں کے لیے کوئی حصہ نہیں ہے اس لیے کہ اگر ایک حالت میں کافروں کو زکوٰۃ کی رقم حوالہ کرنا جائز ہوتا تو پھر تمام حالتوں میں اس کا جواز ہوتا اس لیے کہ کافروں کے اندر فقر کا وجود اسی طرح ہے جیسے مسلمان فقراء کے اندر۔

کیا زکوٰۃ کی سب رقم ایک شخص کو دینا جائز ہے؟

ایک ہی شخص کو زکوٰۃ کی ساری رقم دے دینے کے مسئلہ میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ایک ہی مسکین کو پوری زکوٰۃ دے دینا جائز ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص ایک ہی مسکین میں اپنا اور اپنے اہل وعیال کا صدقۂ فطر دے دیتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ آیت کے مطابق زکوٰۃ کے جو مستحقین ہیں ایک شخص اپنی زکوٰۃ ان میں سے کم از کم تین کو دے گا۔ اگر اس نے ان میں سے دو کو اپنی زکوٰۃ کی پوری رقم دے دی جبکہ تیسرا بھی زکوٰۃ لینے کے لیے موجود تھا تو اس صورت میں وہ تیسرے حصے کا تاوان بھر دے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاكِيْنِ) اس چیز کے لیے اسم جنس ہے جو صدقہ کے طور پر دی جا رہی ہے اور جنھیں دی جا رہی ہے ان کے لیے بھی یہ اسم جنس ہے۔ اسمائے جنس کا جب اطلاق کیا جاتا ہے تو وہ اپنے مدلولات یعنی مسمیات پر دو میں سے ایک صورت میں حکم واجب کر دیتے ہیں۔ یا تو تمام پر حکم کا ایجاب ہوجاتا ہے یا کم سے کم پر، اور دلالت کے بغیر کسی خاص عدد کے ساتھ حکم کا اختصاص نہیں ہوتا۔ چونکہ آیت زیر بحث میں کسی خاص عدد کا ذکر نہیں ہے اس لیے کہ حکم کا اختصاص کسی خاص عدد کے ساتھ نہیں ہوگا۔

قول باری (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ) پر غور کیجیے اسی طرح (اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي) پر، نیز (وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيْفًا۔ اور انسان کو کمزور پیدا کیا گیا ہے) پر بھی غور کیجیے۔ یہ سب اسمائے جنس ہیں ان میں سے ہر ایک اپنے مسمّٰی اور مدلول کے ایک ایک فرد کو الگ الگ شامل ہے، مجموعی طور پر شامل نہیں ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "اگر میں عورتوں سے نکاح کروں یا غلاموں

کی خریداری کروں تو........" تو اس کے اس قول کو ایک عورت یا ایک غلام پر محمول کیا جائے گا۔ اگر اس نے یہ کہا ہو: "اگر میں پانی پی لوں یا کھانا کھا لوں تو........" تو اس کے اس قول کو پانی اور طعام کے ایک جزء پر محمول کیا جائے گا۔ پانی اور طعام کے تمام مدلول کے احاطہ پر اسے محمول کیا جائے گا۔ اگر اس نے اپنی قسم میں کل جنس کے احاطہ کا ارادہ کیا ہو تو اس کا قول تسلیم کر لیا جائے گا اور وہ کبھی بھی حانث نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ فقرے میں وارد لفظ کا مقتضیٰ دو معنوں میں سے ایک ہے، یا تو کل کا احاطہ مقصود ہے یا لفظ کے مدلول کے کم سے کم فرد کا۔ اس جیسے فقرے میں کل مراد لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہے اس لیے اس میں عدد کے اعتبار کا بھی کوئی معنی نہیں ہوگا۔ اسم جنس کے متعلق ہم نے درج بالا سطور میں جو کچھ بیان کیا ہے جب اس کا ثبوت ہو گیا اور دوسری طرف سب کا اس پر اتفاق ہے کہ صدقات کی آیت میں جنس کا اس طرح احاطہ مراد نہیں ہے کہ ان میں سے کوئی بھی محروم نہ رہے تو اب اس میں عدد کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ اس بنا پر جن حضرات نے ان میں سے کم از کم تین کا اعتبار کیا ہے ان کا قول باطل ہو گیا۔ نیز صدقات کسی خاص انسان کا حق نہیں ہے یہ تو صرف اللہ کا حق ہے جسے آیت میں بیان کردہ مصارف میں صرف کیا جاتا ہے اس لیے اس میں ایک فرد اور جماعت کے حکم میں زکوٰۃ حوالہ کرنے کے لحاظ سے فرق نہ ہونا ضروری قرار پایا۔ نیز یہ پہلو موجود ہے کہ اگر عدد کا اعتبار ضروری ہے تو پھر بعض اعداد کا اعتبار بعض دوسرے اعداد کی بہ نسبت اولیٰ نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ آیت میں وارد اسم کسی خاص عدد کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ ایک اور پہلو سے بھی دیکھیے، جب عدد کا اعتبار ضروری ٹھہرایا جائے اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ تمام اعداد کا احاطہ مشکل ہے۔ اس لیے فقراء و مساکین نیز دیگر مصارف سے تعلق رکھنے والے مستحقین زکوٰۃ کا احاطہ نہیں ہو سکتا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ عدد کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ اس لیے کہ عدد کے اعتبار میں ایسی بات موجود ہے جو اس کے اسقاط پر منتج ہوتی ہے۔

کیا تہائی مال کی وصیت فقراء کے لیے جائز ہے؟

اگر کوئی شخص اپنا تہائی مال فقراء کے لیے وصیت کر جائے تو اس مسئلے میں امام ابو یوسف اور امام محمد کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اگر ایک ہی فقیر کو تہائی مال دے دیا جائے تو وصیت پر عمل درآمد ہو جائے گا جبکہ امام محمد کا قول ہے کہ جب تک دو یا اس سے زائد فقراء کو نہیں دیا جائے گا وصیت پر عملدرآمد نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسف نے اس صورت کو زکوٰۃ کی صورت کے مشابہ قرار دیا ہے اور قیاس کے لحاظ سے یہ بہتر ہے۔

کیا زکوٰۃ دوسرے شہروں میں تقسیم ہو سکتی ہے؟

زکوٰۃ کس جگہ ادا کی جائے اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب یعنی امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ ہر شہر کی زکوٰۃ اسی شہر کے فقراء میں تقسیم کی جائے گی اور دوسرے شہر کے فقراء کے لیے نہیں بھیجی جائے گی۔ لیکن اگر کوئی اپنی زکوٰۃ دوسرے شہر میں لے جا کر تقسیم کر دیتا ہے تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہے لیکن اسے مکروہ سمجھا جائے گا۔ علی الرازی نے ابو سلیمان سے، اور انھوں نے ابن المبارک سے، انھوں نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ اگر کوئی شخص ایک شہر سے دوسرے شہر میں اپنے رشتہ داروں کے لیے زکوٰۃ کی رقم بھیج دیتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ابو سلیمان کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد سے اس بات کا تذکرہ کیا انھوں نے فرمایا کہ یہ بہت اچھی بات ہے لیکن ہم نے امام ابو حنیفہ سے ان کا یہ قول نہیں سنا ہے۔ ابو سلیمان مزید کہتے ہیں کہ امام محمد بن الحسن نے اس قول کو لکھ لیا اور ابن المبارک کے واسطے سے امام ابو حنیفہ سے اس کی روایت درج کی ہے۔ طحاوی نے ابن ابی عمر سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ہمیں ہمارے اصحاب نے محمد بن الحسن سے روایت کی ہے، انھوں نے ابو سلیمان سے، انھوں نے عبد اللہ بن المبارک سے اور انھوں نے ابو حنیفہ سے کہ کوئی شخص اپنی زکوٰۃ ایک شہر سے دوسرے شہر نہیں لے جائے گا البتہ اگر اس کا کوئی رشتہ دار دوسرے شہر میں رہتا ہو تو وہ اسے وہاں لے جا کر دے سکتا ہے۔

امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ صدقۂ فطر کی ادائیگی اسی جگہ ہوگی جہاں ادا کرنے والا رہتا ہو۔ ایک شخص اپنے نابالغ بچوں کا صدقۂ فطر وہیں ادا کرے گا جہاں وہ ہوں گے اور مال کی زکوٰۃ اسی جگہ ادا کی جائے گی جہاں مال ہوگا۔ امام مالک کا قول ہے کہ مال کی زکوٰۃ ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل نہیں کی جائے گی الا یہ کہ اپنے شہر میں تقسیم کے بعد اس کا کچھ حصہ بچ رہے تو اس صورت میں بچی ہوئی رقم قریب ترین شہر کی طرف منتقل کر سکتا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر ایک شخص مصر کا ہو اور اس پر زکوٰۃ واجب ہو گئی ہو۔ اس کا مال مصر میں ہو لیکن وہ خود مدینہ میں ہو تو وہ اپنی زکوٰۃ مدینہ میں تقسیم کرے گا اور صدقۂ فطر وہیں ادا کرے گا جہاں وہ موجود ہوگا۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ زکوٰۃ ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل نہیں کی جائے گی الّا یہ کہ شہر میں زکوٰۃ لینے والا کوئی نہ ملے۔ حسن بن صالح نے ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف زکوٰۃ کی منتقلی کو مکروہ سمجھا ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر ایک شخص پر زکوٰۃ واجب ہو گئی ہو اور وہ کسی اور شہر میں ہو۔ اگر اپنے شہر کی طرف اس کی واپسی جلد ہونے والی ہو تو

پھر وہ زکوٰۃ کی ادائیگی کو مؤخر کردے اور اپنے شہر واپس ہو کر زکوٰۃ ادا کرے۔ اگر اس نے اپنے شہر واپسی سے قبل قیام کی جگہ میں زکوٰۃ ادا کردی تو مجھے امید ہے کہ اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اگر وہ اپنے شہر سے طویل عرصے کے لیے چلا گیا ہو تو جس جگہ اس نے قیام کا ارادہ کر لیا ہو اپنی زکوٰۃ اسی جگہ نکالے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر ایک شخص اپنی زکوٰۃ دوسرے شہر میں لے جائے تو میرے سامنے یہ بات واضح نہیں ہو سکی کہ آیا اس پر اعادہ لازم ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر قول باری (اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاکِیْنِ) اس امر کے جواز کا مقتضی ہے کہ جس شہر میں زکوٰۃ دینے والے کا مال ہو وہ اس کے علاوہ دوسرے شہر میں بھی زکوٰۃ کی رقم فقراء و مساکین کو دے سکتا ہے۔ نیز جس جگہ بھی چاہے جا کر زکوٰۃ ادا کر سکتا ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ وہ جس جگہ بھی زکوٰۃ ادا کرے گا اس کی ادائیگی ہو جائے گی۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ ہمیں اصول شریعت میں ایسا کوئی صدقہ نظر نہیں آیا جو کسی خاص جگہ کے ساتھ اس طرح مخصوص ہو کہ پھر کسی اور جگہ اس کی ادائیگی جائز نہ ہوتی ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قسموں اور نذروں کے کفارات نیز دوسرے تمام صدقات کی ادائیگی کا جواز کسی ایک جگہ کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ طاؤس سے مروی ہے کہ حضرت معاذؓ نے اہل یمن سے کہا تھا کہ میرے پاس کپڑے اور نیزے لے آؤ میں تم سے صدقہ میں مکئی اور جو کی جگہ یہ چیزیں قبول کر لوں گا۔ تمہارے لیے ان کی ادائیگی آسان ہے اور مدینہ کے مہاجرین و انصار کے لیے یہ زیادہ کار آمد ہیں۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت معاذؓ صدقات کو یمن سے مدینہ منورہ منتقل کر دیتے تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اہل یمن کی بہ نسبت اہل مدینہ کو ان چیزوں کی زیادہ ضرورت تھی۔ حضرت عدیؓ بن حاتم نے روایت کی ہے کہ انھوں نے بنی طے کے صدقات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچائے تھے حالانکہ بنی طے کا علاقہ مدینہ منورہ سے بہت فاصلے پر ہے۔ نیز حضرت عدی بن حاتم اور زبرقان بن بدر نے اپنے اپنے قبیلے کے صدقات حضرت ابوبکرؓ کے پاس پہنچائے تھے۔ اول الذکر بنی طی کے علاقے سے اور موخر الذکر نے بنی تمیم کے علاقے سے۔ حضرت ابوبکرؓ نے ان صدقات سے مرتدین کے خلاف جنگی کارروائیوں کے سلسلے میں بڑا کام لیا تھا۔

ہمارے اصحاب نے صدقات کو اپنے شہر سے دوسرے شہر منتقل کرنے کو اس صورت میں مکروہ سمجھا ہے جب دونوں شہر کے ضرورت مندوں کی ضرورتیں یکساں ہوں۔ ان کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی وہ حدیث ہے جس میں ذکر ہے کہ جب آپؐ نے حضرت معاذؓ کو یمن کی طرف روانہ کیا تو انھیں یہ

ہدایات دیں: "اہل یمن کو بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اموال میں ان پر ایک حق فرض کیا ہے۔ یہ حق ان کے مال داروں سے وصول کیا جائے گا اور ان کے فقراء میں تقسیم کر دیا جائے گا" یہ روایت اس امر کی مقتضی ہے کہ جن لوگوں سے زکوٰۃ وصول کی جائے اسے ان کے درمیان موجود فقراء میں تقسیم کر دیا جائے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر زکوٰۃ دینے والے کا کوئی غریب رشتہ دار کسی اور شہر میں رہتا ہو تو وہ اپنے شہر سے اس کے پاس زکوٰۃ کی رقم بھیج سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ کا یہ قول اس حدیث کی بنا پر ہے جسے ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں علی بن محمد نے، انھیں ابوسلمہ نے، انھیں حماد بن سلمہ نے ایوب اور ہشام نیز حبیب سے، انھوں نے ابن سیرین سے، انھوں نے سلیمانؓ بن عامر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (صدقۃ الرجل علی قرابتہ صدقۃ و صلۃ، انسان کا اپنے رشتہ داروں پر صدقہ ادا کر دینا صدقہ بھی ہے اور صلہ رحمی بھی) ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی انھیں موسیٰ بن زکریا نے، انھیں احمد بن منصور نے، انھیں عثمان بن صالح نے، انھیں ابن لہیعہ نے عطار سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے، انھوں نے حضرت عمرؓ سے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صدقہ کے متعلق دریافت کیا تھا جس کے جواب میں آپ نے فرمایا تھا (ان الصدقۃ علی ذی القرابۃ تضاعف مرتین، رشتہ دار کو صدقہ دینے کا اجر دوگنا ہوتا ہے) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی بیوی زینبؓ نے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا تھا کہ آیا وہ اپنا صدقہ اپنے شوہر اور اپنے یتیم بھتیجوں کو دے سکتی ہیں جو ان کی پرورش میں تھے تو آپؐ نے جواب میں فرمایا تھا (لک اجران اجر الصدقۃ واجر القرابۃ۔ تمہیں دو اجر ملیں گے ایک تو صدقے کا اجر اور دوسرا قرابتداری کا اجر)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں علی بن الحسین بن یزید الصدائی نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں ابن تمیر نے حجاج سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے ایوب بن بشیر سے، انھوں نے حکیمؓ بن حزام سے، وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: "اللہ کے رسولؐ! کونسا صدقہ سب سے افضل ہے؟" آپؐ نے فرمایا (علی ذی الرحم الکاشح، دشمنی رکھنے والے رشتہ دار کو دیا جانے والا صدقہ) ان روایات سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ محرم رشتہ داروں کو صدقہ دینا خواہ اس کے قیام کی جگہ کتنی دور کیوں نہ ہو، اجنبی اور غیر رشتہ کو دینے سے افضل ہے۔ اسی بنا پر امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ اگر رشتہ دار کو دینا مقصود ہو تو پھر اپنے شہر سے دوسرے شہر کی طرف منتقل کر دینا جائز ہوگا۔

ہمارے اصحاب کا یہ قول ہے کہ صدقہ فطر کی ادائیگی اسی جگہ ہوگی جہاں صدقہ دینے والا موجود ہوگا اور غلاموں اور نابالغ اولاد کی طرف سے ادائیگی اس جگہ ہوگی جہاں وہ ہوں گے اس لیے کہ صدقہ فطر ان کی طرف سے ادا کیا جائے گا۔ اس لیے جس طرح مال کی زکوٰۃ اسی جگہ ادا کی جاتی ہے جس جگہ مال ہوتا ہے۔ اسی طرح صدقہ فطر وہیں ادا کیا جائے گا جہاں وہ افراد ہوں گے جن کی طرف سے یہ ادا کیا جا رہا ہے۔

زکوٰۃ کی اس مقدار کا بیان جو ایک مسکین کو دی جائے

امام ابو حنیفہ ایک مسکین کو دو سو درہم زکوٰۃ میں دے دینا مکروہ سمجھتے تھے لیکن ان کا یہ بھی قول ہے کہ اگر تم نے کسی کو زکوٰۃ کی یہ رقم دے دی تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ البتہ دو سو سے کم رقم دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ آپ نے مزید فرمایا کہ اگر اتنی رقم دے دی جائے جسے پا کر ایک انسان اپنی ضروریات پوری کرلے اور سوال سے مستغنی ہو جائے تو یہ بات میرے لیے زیادہ پسندیدہ ہوگی۔ ہشام نے امام ابو یوسف سے روایت کی ہے کہ اگر ایک شخص کے پاس ایک سو ننانوے درہم ہوں پھر اسے کسی نے دو درہم زکوٰۃ کے طور پر دے دیے تو اسے چاہیے کہ صرف ایک درہم قبول کرے اور ایک درہم واپس کر دے۔ اس طرح امام ابو یوسف نے ایک شخص کے لیے زکوٰۃ کی اتنی رقم قبول کر لینے کی اجازت دے دی جس کے ساتھ دو سو درہم پورے ہو جائیں۔ انھوں نے اس سے زائد رقم قبول کرنے کو مکروہ سمجھا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ اس معاملے کا دارومدار اپنی سمجھ بوجھ اور رائے پر ہے۔ اس میں شریعت کی طرف سے کوئی راہنمائی نہیں ہے۔ اس بارے میں ابن شبرمہ کا قول امام ابو حنیفہ کے قول کی طرح ہے۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ ایک شخص کو زکوٰۃ کی رقم سے پچاس درہم سے زائد نہیں دیے جائیں گے الّا یہ کہ وہ مقروض ہو اس صورت میں اسے اس سے زائد رقم بھی دی جا سکتی ہے۔ حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اسے اتنی رقم دی جائے گی کہ عیالدار ہونے کی صورت میں وہ اپنے لیے کوئی غلام خرید سکے۔ بشرطیکہ زکوٰۃ کی مقدار بہت زیادہ ہو۔ امام شافعی نے اس کی کوئی حد بندی نہیں کی ہے ان کے نزدیک زکوٰۃ کی اتنی رقم دے دینی چاہیے جس کے ذریعے اس کی ضروریات پوری ہو جائیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِيْنِ) میں اس مقدار کی تحدید نہیں ہے جو مستحقین زکوٰۃ میں سے ہر ایک کو دی جائے۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ آیت میں یہ مراد نہیں ہے کہ مستحقین کی تعداد کے مطابق فی کس کے حساب سے زکوٰۃ ان میں بانٹ دی جائے حتیٰ

کہ ایسا کرنا مشکل بلکہ ممتنع ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس سے مستحقین میں سے بعض کو دینا مراد ہے، خواہ بعض کی کوئی بھی صورت ہوجائے۔ بعض کی کم سے کم مقدار ایک کا عدد ہے۔ دوسری طرف ہمیں یہ معلوم ہے کہ اموال کے مالکان میں سے ہر ایک شخص کو آیت میں مخاطب بنایا گیا ہے۔ جو اس بات کا مقتضی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے اپنی ساری زکوٰۃ ایک فقیر کو دے دینا جائز ہے خواہ زکوٰۃ کی رقم تھوڑی ہو یا زیادہ۔ اس لیے ظاہر آیت کی بنا پر زکوٰۃ کی بڑی رقم صرف ایک فقیر کو دے دینے کا جواز پیدا ہوگیا اس میں تعداد کی کوئی تحدید نہیں ہے۔ نیز چونکہ فقیر کو زکوٰۃ کی رقم حوالے کرنا اور اس کا اسے مالک بنا دینا ان دونوں کا وقوع اس وقت ہوتا ہے جب وہ ابھی فقیر ہوتا ہے اس لیے قلیل اور کثیر رقم حوالے کرنے میں کوئی فرق نہیں ہوگا اس لیے کہ دونوں حالتوں میں فقیر کو اس رقم کی ملکیت حاصل ہوجاتی ہے۔

امام ابوحنیفہ نے ایک شخص کو زکوٰۃ میں دو سو درہم کی رقم دینے کو اس بنا پر مکروہ سمجھا ہے کہ یہ رقم زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے مکمل نصاب ہے۔ اس بنا پر لینے والا شخص زکوٰۃ کی ملکیت مکمل ہوتے ہی غنی بن جائے گا، حالانکہ یہ بات واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کی رقمیں فقراء کو دینے کا حکم دیا ہے تاکہ وہ ان سے فائدہ اٹھائیں اور ان کو اپنی ملکیت میں لیں۔ زیر بحث صورت میں ایک فقیر کو جب زکوٰۃ کی رقم سے فائدہ اٹھانے کی قدرت حاصل ہوجائے گی تو اس وقت وہ فقیر نہیں ہوگا بلکہ غنی ہوچکا ہوگا اور یہ بات آیت کی منشا کے خلاف ہے اس لیے امام ابوحنیفہ نے فقیر کو ایک مکمل نصاب کی مقدار زکوٰۃ کی رقم حوالے کرنے کو مکروہ سمجھا ہے۔ لیکن جب اسے نصاب سے کم مقدار دی جائے گی تو وہ اس کا جب مالک ہوگا اور اس سے فائدہ اٹھائے گا اس وقت وہ فقیر ہوگا۔ اس بنا پر امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ صورت مکروہ نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ جب وہ صاحب نصاب نہ ہونے کی بنا پر غنی نہیں بنے گا تو اسے زکوٰۃ کی تھوڑی رقم یا زیادہ رقم دینے سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ دونوں صورتیں اس کے لیے یکساں ہوں گی پس تملیک واقع ہونے اور زکوٰۃ سے فائدہ اٹھانے پر قدرت حاصل ہونے کے وقت اس شخص کے صاحب نصاب ہونے کا اعتبار ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کا یہ قول "کہ زکوٰۃ کی رقم کے ذریعے کسی کو غنی بنا دینا میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے"۔ اس سے ان کی مراد وہ دولتمندی نہیں ہے جس کی بنا پر زکوٰۃ واجب ہوجاتی ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ فقیر کو زکوٰۃ کی اتنی رقم دے دی جائے کہ وہ دست سوال دراز کرنے سے مستغنی ہوجائے اور اس کی جائز ضروریات پوری ہوجائیں نیز اس کا چہرہ سوال کرنے کی ذلت سے بچ جائے۔

لاعلمی میں غیر مستحق کو زکوٰۃ دینا جائز ہے

اگر کسی شخص کو اس کی ظاہری حالت سے فقیر سمجھتے ہوئے زکوٰۃ کی رقم دے دی جائے اور پھر پتہ چلے کہ وہ غنی تھا تو آیا زکوٰۃ ادا ہو جائے گی یا نہیں؟ اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد کا قول ہے کہ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی نے لاعلمی میں اپنے بیٹے یا ذمی کو زکوٰۃ دے دی پھر اسے اس کا علم ہو گیا تو اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ زکوٰۃ ادا نہیں ہو گی۔ امام ابو حنیفہ نے یہ مسلک اس حدیث کی بنا پر اختیار کیا ہے جس کے راوی معن بن یزید ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ میرے والد نے رات کے وقت لاعلمی میں زکوٰۃ کی رقم مجھے دے دی، جب صبح ہوئی اور اصل صورت حال کا پتہ چلا تو میرے والد نے کہا کہ میں نے تو تمھیں یہ رقم دینے کا ارادہ نہیں کیا تھا۔ پھر دونوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچے اور سارا واقعہ آپ سے بیان کیا۔ آپ نے حضرت یزید سے فرمایا (لك ما نويت يا يزيد، یزید! تم نے جس چیز کا ارادہ کیا تھا اس کا ثواب تمھیں مل جائے گا) اور حضرت سے فرمایا (لك ما اخذت، تم نے جو لے لیا وہ تمھارا ہے) آپؐ نے باپ سے یہ نہیں پوچھا کہ آیا انھوں نے زکوٰۃ کی نیت کی تھی یا کسی اور صدقہ کی، بلکہ ان سے یہ فرمایا (لك ما نويت) یہ بات دیے ہوئے مال کے جواز پر دلالت کرتی ہے خواہ انھوں نے زکوٰۃ کی نیت ہی کیوں نہ کی ہو۔ نیز ایسے لوگوں کو صدقہ دینا ضرورت کی حالت کے بغیر ایک صورت کے اندر صدقے کی درست شکل ہوتی ہے اور وہ صورت یہ ہے کہ انھیں نفلی صدقہ دیا جاتا ہے، اس لحاظ سے اس کی مشابہت کعبہ کی طرف منہ کر کے نماز ادا کرنے کے ساتھ ہو گئی جبکہ ایک شخص درست طریقے سے سوچ بچار اور غور و فکر کے بعد ایک سمت کو کعبے کی سمت سمجھ کر نماز ادا کر لے، نماز پڑھ لینے کے بعد اسے پتہ چل جائے کہ اس کا رخ کعبے کی طرف نہیں تھا تو اس صورت میں اس کی نماز ادا ہو جائے گی کیونکہ کعبہ کی سمت کے بغیر کسی اور جہت کی طرف رخ کر کے ایک صورت میں نماز ضرورت کی حالت کے بغیر بھی درست ہو جاتی ہے۔ یہ صورت وہ ہے جب انسان سواری پر نفل نماز ادا کر رہا ہو۔ اس صورت میں قبلہ کی طرف رخ کرنا ضروری نہیں ہوتا بلکہ جس طرف سواری کے جانور کا رخ ہو اسی طرف منہ کر کے نماز پڑھتا چلا جائے۔ اس طرح اپنے اجتہاد سے کام لے کر کسی کو زکوٰۃ کی رقم دے دینا اپنی رائے اور سمجھ کے مطابق کعبہ کی سمت منہ کر کے نماز پڑھنے کے مشابہ ہو گیا۔

ایک اعتراض کا جواب

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ زیر بحث مسئلہ زکوٰۃ اس شخص کی صورت حال کے مشابہ ہے جس نے ایسے پانی سے وضو کر لیا جسے وہ پاک سمجھ رہا تھا بعد میں اسے پتہ چلا کہ یہ پانی ناپاک تھا، اس صورت میں اس کی نماز درست نہیں ہوگی اس لیے کہ پانی کی ناپاکی کا علم ہو جانے کے بعد وہ اپنے اجتہاد کی حد سے نکل کر یقین کی حد کو پہنچ جاتا ہے جس کی بنا پر اس کا اجتہاد باطل ہو جاتا ہے اور نماز کا اعادہ لازم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اپنے بیٹے یا ذمی کو یا کسی مال دار کو زکوٰۃ کی رقم دینے والا علم ہو جانے کے بعد اجتہاد کی حد سے نکل کر یقین کی حد کو پہنچ جاتا ہے جس کی بنا پر اس کا اجتہاد باطل ہو جاتا ہے۔ اور اس کا زکوٰۃ کا اعادہ واجب ہو جاتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے، اس لیے کہ ناپاک پانی سے وضو کسی حالت میں بھی طہارت نہیں کہلاتا اس لیے اس کے جواز میں اجتہاد کا کوئی اثر نہیں ہوگا جبکہ کئی حالتوں میں ترک قبلہ جائز ہوتا ہے اس لیے ہمارا زیر بحث مسئلہ ہمارے ذکر کردہ مسئلہ کے ساتھ زیادہ مشابہ ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نماز ایک حالت کے اندر ناپاک کپڑوں میں بھی ہو جاتی ہے لیکن اس کے باوجود اگر ایک شخص ایک کپڑے کی طہارت کے متعلق اپنی رائے اور اجتہاد سے کام لیتے ہوئے اس میں نماز ادا کرے اور بعد میں اسے پتہ چلے کہ کپڑا ناپاک تھا تو اس صورت میں اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور اس پر اعادہ واجب ہو جائے گا۔ اسی طرح ناپاک کپڑے میں ایک حالت کے اندر نماز کا جواز اجتہاد رائے کی بنا پر نماز کے جواز کا موجب نہیں بنا جب نجاست کے متعلق علم ہونے کی وجہ سے وہ اجتہاد کی حد سے نکل کر یقین کی حد کو پہنچ گیا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دراصل معترض کی نظروں سے ہماری تعلیل اوجھل ہے۔ اس لیے کہ ہم نے یہ کہا ہے کہ ضرورت کے بغیر بھی ترک قبلہ جائز ہے جس طرح ضرورت کے بغیر نفلی صدقہ اپنے بیٹے یا ذمی یا غنی کو دے دینا جائز ہے، اس جہت سے یہ دونوں باتیں یکساں ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ سواری پر بیٹھے ہوئے انسان کو نفل نماز پڑھنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی جس طرح نفلی صدقہ دینے والے کو مذکورہ بالا لوگوں کو صدقہ دینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جب یہ دونوں باتیں اس جہت سے یکساں ہیں تو حکم کے اندر یہ ایک دوسری کے مشابہ ہو جائیں گی۔ رہ گئی ناپاک کپڑے میں نماز کی ادائیگی تو وہ صرف ضرورت کی حالت میں جائز ہوتی ہے کسی اور حالت میں جائز نہیں ہوتی اور اس میں نفل پڑھنے والے اور فرض پڑھنے والے کا حکم یکساں ہوتا ہے۔ اس لیے معترض کی بیان کردہ یہ صورت زیر بحث صورت سے مختلف ہوگئی۔

ایک صنف کو صدقات حوالے کر دینے کا بیان

قول باری ہے (انما الصدقات للفقراء والمساکین) تا آخر آیت۔ ابوداؤد الطیالسی نے روایت بیان کی ہے، انھیں اشعث بن سعید نے سعید بن جبیر سے، انھوں نے حضرت عباس رضؓ اور حضرت علیؓ سے کہ اگر ایک شخص آیت میں مذکورہ آٹھ اصناف میں سے صرف ایک صنف کو اپنی زکوٰۃ دے دے تو اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ حضرت عمرؓ، حضرت حذیفہؓ، سعید بن جبیر، ابراہیم نخعی، حضرت عمر بن عبدالعزیز اور ابوالعالیہ سے اسی طرح کی روایت ہے۔ صحابہ کرام سے اس کے خلاف کوئی روایت نہیں ہے، اس طرح گویا اس مسئلے پر سلف کا اجماع ہو گیا جس کے بعد کسی کو بھی اس سے اختلاف کرنے کی گنجائش باقی نہیں رہی اس لیے کہ اجماع کے بعد اس مسئلے کی پوری طرح وضاحت ہو گئی، سلف سے اس کی بکثرت روایت ہوئی اور سلف کے ہم پایہ حضرات سے اس کے خلاف کوئی روایت منقول نہیں ہوئی سفیان ثوری نے ابراہیم بن میسرہ سے، انھوں نے طاؤس سے اور انھوں نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے کہ وہ اہل ایمان سے زکوٰۃ میں عروض یعنی چیزیں لیا کرتے اور ایک ہی صنف میں انھیں تقسیم کر دیتے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر اور امام مالک بن انس کا یہی قول ہے امام شافعی کا قول ہے کہ زکوٰۃ آیت میں مذکورہ آٹھوں اصناف کے درمیان تقسیم کی جائے گی، البتہ اگر ایک صنف نہ ملے تو باقی اصناف میں تقسیم کر دی جائے گی۔ اس کے سوا دوسری صورت میں زکوٰۃ کی ادائیگی جائز نہیں ہوگی۔ امام شافعی کا یہ قول سلف کے ان حضرات کے قول کے خلاف ہے جن کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے۔ نیز آثار و سنن اور ظاہر کتاب اللہ کے بھی خلاف ہے۔

ارشاد باری ہے (ان تبدوا الصدقات فنعما ھی وان تخفوھا وتؤتوھا الفقراء فھو خیر لکم، اگر اپنے صدقات علانیہ دو تو یہ بھی اچھا ہے لیکن اگر چھپا کر حاجتمندوں کو دو تو یہ تمھارے حق میں زیادہ بہتر ہے) اس میں صدقات کی تمام صورتوں کے لیے عموم ہے اس لیے کہ صدقات

کے لفظ پر الف لام کے دخول کی وجہ سے یہ اسم جنس بن گیا۔ اس بنا پر آیت اس امر کی متقضی ہے کہ آیت صدقات میں مذکورہ اصناف میں سے صرف ایک صنف یعنی فقراء کو تمام صدقات دے دیے جائیں۔

اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ آیت صدقات میں اصناف کے ذکر سے اللہ کی مراد اسباب فقر کا بیان ہے۔ یہ مراد نہیں ہے کہ صدقات کی تقسیم ان اصناف پر کر دی جائے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَفِیۡٓ اَمۡوَالِہِمۡ حَقٌّ مَّعۡلُوۡمٌ لِّلسَّآئِلِ وَالۡمَحۡرُوۡمِ۔ ان کے اموال میں سائل اور محروم کے لیے متعین حق ہے) یہ آیت صرف ان دو اصناف کو صدقات حوالے کر دینے کے جواز کی متقضی ہے اور یہ چیز آٹھوں اصناف پر صدقات کی تقسیم کے وجوب کی نفی کرتی ہے۔ نیز قول باری (اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ) میں تمام صدقات کے لیے نیز ہر زمانے میں حاصل ہونے والے صدقات کے لیے عموم ہے اور قول باری (لِلۡفُقَرَآءِ) تا آخر آیت میں بھی مذکورہ لوگوں میں سے اس وقت موجود اور بعد میں آنے والوں کے لیے عموم ہے۔ اب یہ بات تو ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک صدقہ کی صورت میں حاصل ہونے والی تمام چیزوں کی اس وقت موجود لوگوں اور بعد میں پیدا ہونے والوں کے درمیان تقسیم مراد نہیں ہے اس لیے کہ قیامت تک اس تقسیم کا امکان محال ہے۔ اس لیے یہ بات واجب ہو گئی کہ اگر ایک سال ایک صنف کو، دوسرے سال کسی اور صنف کو، اسی طرح ہر سال کسی ایک صنف کو امام المسلمین اپنی صوابدید کے مطابق صدقات دے دے تو زکوٰۃ کی ادائیگی ہو جائے گی۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایک سال کے صدقات یا ایک شخص کا صدقہ آٹھوں اصناف پر تقسیم نہیں ہوگا۔ نیز اس امر میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ فقراء ان صدقات کے مشترکہ طور پر مستحق نہیں ہوتے۔ ایک شخص کے لیے جائز ہے کہ وہ ان میں سے کچھ کو دے دے اور کچھ کو محروم رکھے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ صدقات کو آیت میں مذکورہ اصناف میں سے بعض کے اندر صرف کرنا مقصود ہوتا ہے اس لیے مذکورہ اصناف میں سے بعض کو دینے کا جواز ضروری اور واجب ہو گیا جس طرح فقراء میں سے بعض کو دینا جائز ہے۔ اس لیے کہ اگر صدقات میں تمام کا حق ہوتا تو اس صورت میں بعض کو دے دینا اور بعض کو محروم رکھنا جائز نہ ہوتا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جس میں ذکر ہے کہ حضرت سلمہ بن صخر نے جب اپنی بیوی سے ظہار کر لیا اور کفارہ کے طور پر مساکین کو کھلانے کے لیے کوئی بندوبست نہ ہو سکا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں بنی زریق سے صدقات وصول کرنے والے کے پاس جانے کے لیے کہا تاکہ ان سے صدقات کی رقم لے کر کفارہ میں مساکین کے طعام کا انتظام کر سکیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی زریق کے صدقات کو حضرت سلمہؓ کے حوالے کر دینے کی اجازت دے دی حالانکہ یہ صرف ایک ہی صنف تھے۔ اسی طرح عبیداللہ بن عدی بن الخیار کی روایت میں ذکر ہے کہ دو آدمیوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے صدقہ مانگا آپ نے انھیں تندرست و توانا اور مضبوط جسم والے پاکر فرمایا: "اگر تم چاہتے ہو تو میں تمھیں دے دیتا ہوں" آپ نے ان دونوں سے یہ نہیں پوچھا کہ ان کا کس صنف سے تعلق ہے تاکہ ان دونوں کا اسی صنف سے شمار ہو جاتا۔ صدقات کا استحقاق فقر کی بنا پر ہوتا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے (امرت ان اخذ الصدقۃ من اغنیاءکم وارد ھا فی فقراءکم۔ مجھے یہ حکم دیا گیا ہے کہ تمھارے دولتمندوں سے صدقات وصول کر کے تمھارے فقراء کی طرف لوٹا دوں) آپؐ نے حضرت معاذؓ کو یمن روانہ کرتے وقت انھیں یہ ہدایت دی تھی، "اہل یمن کو یہ بتلا دینا کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اموال میں ایک حق فرض کر دیا ہے یہ حق ان کے دولتمندوں سے وصول کیا جائے گا اور ان کے فقراء کی طرف لوٹا دیا جائے گا" آپ نے بتا دیا کہ جس سبب کی بنیاد پر تمام اصناف صدقات کے مستحق ہوتے ہیں وہ فقر اور تنگ دستی ہے اس لیے کہ یہ سبب تمام صدقات کو عام ہے۔

پھر آپ نے یہ خبر دی کہ صدقات کو فقراء پر صرف کیا جائے گا۔ یہ لفظ اور اس کے ضمن میں موجود دلالت دونوں اس امر پر دال ہیں کہ جس سبب کی بنیاد پر صدقات کا استحقاق ہوتا ہے وہ فقر ہے۔ نیز یہ کہ اس کا عموم تمام صدقات کو فقراء میں تقسیم کر دینے کے جواز کا مقتضی ہے یہاں تک کہ فقراء کے سوا کسی اور کو کچھ نہ دیا جائے بلکہ حدیث کا ظاہر لفظ اس کے ایجاب کا مقتضی ہے اس لیے کہ آپ نے فرمایا ہے (اُمِرتُ مجھے حکم دیا گیا ہے)

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ صدقات وصول کرنے والا ان کا مستحق ہوتا ہے لیکن اس میں فقر کا سبب نہیں پایا جاتا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ عاملین صدقات جو رقمیں لیتے ہیں وہ صدقہ کے طور پر نہیں لیتے۔ بلکہ صدقات کی وصولی فقراء کے لیے ہوتی ہے پھر وصولی کا کام کرنے والا یعنی عامل ان صدقات میں سے اپنے عمل اور کام کا معاوضہ وصول کرتا ہے، صدقہ وصول نہیں کرتا۔ جس طرح کسی فقیر کو کوئی رقم بطور صدقہ دے دی جائے اور وہ فقیر کسی سے اپنا کوئی کام کرائے اور یہی رقم اسے مزدوری اور معاوضہ میں دے دے۔ یا جس طرح بریرہؓ کو بطور صدقہ کوئی چیز دی جاتی اور وہ اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ہدیہ کے طور پر بھیج دیتیں۔ اس طرح وہ چیز بریرہؓ کے لیے صدقہ ہوتی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہدیہ۔

اگر یہ کہا جائے کہ مؤلفۃ القلوب صدقات کی رقمیں صدقہ کے طور پر لیتے تھے حالانکہ ان کے اندر آپ کا مذکورہ بالا سبب یعنی فقر نہیں پایا جاتا تھا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مؤلفۃ القلوب صدقہ کے طور پر رقمیں اور اجناس نہیں لیتے تھے بلکہ صدقات فقراء کے لیے جمع کیے جاتے اور ان کا ایک حصہ مؤلفۃ القلوب کو دے دیا جاتا تاکہ فقراء مسلمین کو ان کی ایذا رسانی سے بچایا جا سکے اور تاکہ یہ مسلمان ہو کر مسلمانوں کے لیے طاقت و قوت کا ذریعہ بن سکیں۔ اس طرح مؤلفۃ القلوب صدقات کی رقمیں اور اجناس وغیرہ صدقہ کے طور پر نہیں لیتے تھے۔ بلکہ صدقات کی وصولی کے بعد انھیں مسلمانوں کی فلاح و بہبود کے کاموں میں صرف کیا جاتا اس لیے کہ فقراء کے مال کا کچھ حصہ ان کی فلاح و بہبود کے کاموں میں لگا دینا جائز ہے۔ اس لیے کہ امام المسلمین ان سب کا ولی امر ہوتا ہے اور ان کی فلاح و بہبود کی خاطر ان کے مال میں تصرف کرتا ہے۔

آیت صدقات میں اصناف کا ذکر صرف فقر کے اسباب کے بیان کی خاطر ہوا ہے جیسا کہ ہم پہلے واضح کر چکے ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مقروض اور ابن السبیل یعنی مسافر اور غازی حاجتمندی اور فقر کی بنا پر ان صدقات کے مستحق ہوتے ہیں، ان دو اسباب کے سوا ان کے استحقاق کا اور کوئی سبب نہیں ہے۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ جس سبب کی بنا پر مذکورہ اصناف صدقات کے مستحق قرار پاتے ہیں وہ فقر اور حاجتمندی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ عبدالرحمٰن بن زیاد بن انعم نے زیاد بن نعیم سے روایت کی ہے کہ انھوں نے زیاد بن الحارث الصدائی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قوم پر مامور کیا، میں نے عرض کیا کہ آپ مجھے ان کے صدقات میں سے کچھ حصہ دیجیے۔ آپؐ نے میری استدعا قبول کرتے ہوئے اس سلسلے میں مجھے ایک تحریر بھی عطا کی۔ ایک اور شخص آپ کے پاس آیا اور آپ سے صدقے کی درخواست کی۔ آپؐ نے جواب میں فرمایا: اللہ تعالیٰ کسی نبی یا غیر نبی کے فیصلے پر راضی نہیں ہوا بلکہ صدقات کے بارے میں آسمان سے خود فیصلہ نازل فرمایا اور صدقات کی آٹھ مدیں قائم کر دیں، اگر تم بھی ان میں سے کسی مد کے تحت آتے ہو تو میں تمھیں بھی دے دوں گا۔" اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حدیث ہمارے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ آپ نے فرمایا تھا: "اگر تم بھی ان میں سے کسی مد کے تحت آتے ہو تو میں تمھیں بھی دے دوں گا۔" اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ صدقات پر صرف ان لوگوں کا استحقاق ہوتا ہے جو ان مدات کے تحت آتے ہیں۔ اس روایت میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے زیاد بن الحارث الصدائی کے لیے اس کی قوم سے وصول ہونے والے صدقہ کا کچھ حصہ لکھ دیا اور آپ نے ان سے یہ

نہیں پوچھا کہ ان کا تعلق کس صنف سے ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صدقات کی آٹھ مدیں مقرر کی ہیں"۔ کا مفہوم یہ ہے کہ ایسا اس لیے کیا گیا ہے تاکہ امام المسلمین اگر مناسب سمجھے تو صدقات کی تمام رقمیں ان میں سے کسی ایک مد میں لگا دے لیکن ان مدات سے باہر کوئی خرچ نہ کرے۔ ایک اور پہلو سے غور کیجیے صدقہ کا استحقاق یا تو نام کی بنا پر ہوتا ہے یا حاجتمندی کی بنا پر یا دونوں کی بنا پر۔ اب یہ کہنا تو غلط اور فاسد ہے کہ اس کا استحقاق صرف اسم کی بنا پر ہوتا ہے۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ اس سے پھر ہر مقروض اور ہر مسافر کو صدقہ لینے کا حق حاصل ہو جائے گا خواہ وہ مالدار کیوں نہ ہو اور ظاہر ہے کہ یہ بات سرے سے غلط ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے پھر یہ ضروری ہو جاتا کہ جس شخص کے اندر فقر اور مسافرت دونوں کا اجتماع ہو جاتا وہ دو حصوں کا مستحق ہو جاتا۔ حالانکہ یہ بات بھی غلط ہے۔ جب ان دونوں وجوہ کا بطلان ہو گیا تو اس سے تیسری بات درست ہو گئی وہ یہ کہ صدقہ کا استحقاق حاجتمندی اور فقر کی بنا پر ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ) تا آخر آیت، اشتراک کا مقتضی ہے اس لیے کسی ایک صنف کو خارج کرنا جائز نہیں ہوگا جس طرح کوئی شخص اپنے تہائی مال کی زید، عمرو اور بکر کے نام وصیت کر جائے تو اب ان تینوں میں کسی ایک کو محروم رکھنا جائز نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تمام صدقات میں لفظ کا مقتضی یہی ہے اور ہم بھی اسی کے قائل ہیں۔ اس لیے امام ایک سال کا صدقہ ایک صنف کو دے اور دوسرے سال کا صدقہ دوسری کو، جس طرح اس کی صوابدید ہو اور جس میں اسے مصلحت نظر آئے اسی کے مطابق وہ اقدام کرے۔ ہمارے اور معترضین یعنی شوافع کے درمیان اختلاف جس نکتے پر ہے وہ ایک صدقہ کے متعلق ہے کہ آیا تمام اصناف اس ایک صدقہ کے مستحق ہوں گے۔ آیت میں ایک صدقہ کا حکم بیان نہیں ہوا ہے بلکہ اس میں صدقات کا حکم بیان ہوا ہے۔ اگر ہم اس کے مطابق تمام صدقات کی اس طرح تقسیم کر لیں جس طرح اوپر بیان ہوا تو ہم آیت کے مقتضیٰ سے عہدہ برآ ہو جائیں گے اور ساتھ ہی ساتھ جن آیات و آثار نیز اقوال سلف کا ہم نے اوپر حوالہ دیا ہے ان سب پر عمل ہو جائے گا۔ یہ بات ایک صدقہ کی آٹھ اصناف پر تقسیم کو واجب کرنے، نیز دوسری آیات و سنن کے احکام کو ٹھکرا دینے سے بہتر اور اولیٰ ہے۔ اس مفہوم کی بنیاد پر صدقات کا مسئلہ تہائی مال کی وصیت کے مسئلے سے جدا ہو گیا۔ اس لیے کہ وصیت متعین اشخاص کے لیے ہوتی ہے نیز ان کی تعداد بھی محدود ہوتی ہے دوسری طرف ایک متعین مال میں تہائی حصہ بھی متعین ہوتا ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ جن متعین لوگوں کے لیے وصیت کی گئی ہے وہ مشترکہ طور پر اس وصیت کے مستحق قرار پائیں۔ اس میں ایک اور

پہلو بھی ہے وہ یہ کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ صدقات کا استحقاق تمام مستحقین کے لیے مشترکہ طور پر نہیں ہوتا کیونکہ تمام حضرات متفقہ طور پر اس بات کے قائل ہیں کہ اگر صدقات بعض فقراء کو دے دیے جائیں اور بعض کو ان سے محروم رکھا جائے تو یہ جائز ہے جبکہ اس کے برعکس جن لوگوں کے لیے وصیت کی گئی ہو ان میں سے کسی ایک کو بھی وصیت سے خارج کر دینا جائز نہیں ہے۔ ایک اور پہلو بھی ہے وہ یہ کہ صدقات میں بعض کو بعض سے زائد دے دینا جائز ہے لیکن یہ بات وصیت مطلقہ کی صورت میں جائز نہیں ہے۔ اسی طرح بعض اصناف کو محروم رکھنا بھی جائز ہے جس طرح بعض فقراء کو محروم رکھنا جائز ہے، اس جہت سے صدقات کا مسئلہ تہائی مال کی وصیت کے مسئلہ سے جدا ہو گیا۔

ایک اور پہلو سے اسے دیکھیے، صدقہ اللہ کا حق ہے کسی آدمی کا حق نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ کوئی آدمی اپنی ذات کے لیے اس کے استحقاق کا مطالبہ نہیں کر سکتا، اس بنا پر صدقہ دینے والا جس صنف میں اس صدقے کو صرف کرے گا وہ اسے درست مصرف میں خرچ کرنے والا قرار پائے گا۔ اس کے برعکس متعین اشخاص کے لیے کی جانے والی وصیت پر آدمی کا حق ہوتا ہے، ان متعین آدمیوں کے سوا کوئی دوسرا شخص اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا اس لیے وصیت کے لیے نامزد تمام آدمی اس وصیت کے حق دار قرار پائیں گے اور اس حق کی وہی حیثیت ہو گی جو انسانوں کے دوسرے تمام حقوق کی ہوتی ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ میں مساکین کو کھانا کھلانا واجب قرار دیا ہے۔ لیکن اگر وہ فقراء کو دے دے تو بھی جائز ہے۔ اسی طرح صدقات کی آیت میں مساکین کے لیے جو حصہ مقرر کیا گیا ہے اسے فقراء کو دے دینا جائز ہے لیکن وصیت کا معاملہ اس کے برعکس ہے اس لیے کہ اگر کوئی شخص زید کے لیے وصیت کرتا ہے تو وہ وصیت عمرو کو نہیں جا سکتی۔

حضورؐ پر بہتان ہے کہ وہ کانوں کے کچے ہیں

قول باری ہے (وَمِنْهُمُ الَّذِيْنَ يُؤْذُوْنَ النَّبِيَّ وَيَقُوْلُوْنَ هُوَ اُذُنٌ قُلْ اُذُنُ خَيْرٍ لَّكُمْ يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِيْنَ وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ۔ ان میں سے کچھ لوگ ہیں جو اپنی باتوں سے نبی کو دکھ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ شخص کانوں کا کچا ہے۔ کہو، وہ تمہاری بھلائی کے لیے ایسا ہے، اللہ پر ایمان رکھتا ہے، اور اہل ایمان پر اعتماد کرتا ہے اور سراسر رحمت ہے ان لوگوں کے لیے جو تم میں سے ایماندار ہیں) حضرت ابن عباسؓ، قتادہ، مجاہد اور ضحاک کا قول ہے کہ منافقین کہتے ہیں کہ آپ کانوں کے کچے ہیں ہر ایک کی بات پر کان دھرتے ہیں " ایک قول کے

مطابق اس کی اصل "اذن باذن" ہے جس کے معنی ہیں "اس نے سنا" شاعر کا قول ہے۔

؎ فی سماع یاذن الشیخ لہ وحدیث مثل ماذی مشار

سننے کے دوران شیخ کان لگا کر سنتے ہیں اور ایسی گفتگو کے دوران بھی جو اس طرح کی ہو جس کی طرف ابھی اشارہ کیا گیا ہے۔

آیت کا مفہوم ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تمہاری بھلائی کے لیے تمہاری باتوں پر کان دھرتے ہیں تمہاری برائی کے لیے وہ ایسا نہیں کرتے۔ قول باری (یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِیْنَ) کے متعلق ابن عباس کا قول ہے کہ "نبی اہل ایمان کو سچا سمجھتے ہیں"۔ یہاں حرف لام کا دخول اسی طرح ہے جس طرح اس قول باری میں ہے (قُلْ عَسٰی اَنْ یَّکُوْنَ رَدِفَ لَکُمْ۔ کہہ دو، قریب ہے کہ وہ تمہارے پیچھے ہی آجائے) اس کے معنی ہیں "ردفکم" ایک قول کے مطابق حرف لام کا دخول ایمان بمعنی تصدیق اور ایمان بمعنی امان کے درمیان فرق کرنے کے لیے ہوا ہے اس لیے جب (یُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِیْنَ) کہا گیا تو اس سے تصدیق کے سوا اور کوئی معنی سمجھ میں نہیں آسکتا۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (قُلْ لَّا تَعْتَذِرُوْا لَنْ نُّؤْمِنَ لَکُمْ۔ کہہ دو بہانے مت کرو، ہم تمہاری کسی بات کا اعتبار نہیں کریں گے) یعنی ہم کبھی تمہیں سچا نہیں سمجھیں گے۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (وَمَآ اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا۔ اور تو ہماری بات کی تصدیق نہیں کرے گا) بعض لوگ خبر واحد کو قبول کر لینے پر اس آیت سے استدلال کرتے ہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اہل ایمان کو ان باتوں میں سچا سمجھتے ہیں جن کی وہ آپ کو اطلاع دیتے ہیں۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ آپ معاملات سے تعلق رکھنے والی خبروں کو قبول کر لیتے تھے اور اس بارے میں اہل ایمان کو سچا سمجھتے تھے۔ جہاں تک احکام شرع اور دین سے تعلق رکھنے والے معاملات کے بارے میں خبروں کا معاملہ ہے تو اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کسی کی بات سننے کی قطعاً ضرورت نہیں تھی اس لیے کہ تمام لوگ دین کے بارے میں باتیں آپ سے ہی اخذ کرتے اور آپ کی ہی پیروی کرتے تھے۔

رضائے الٰہی رضائے رسول کی متضمن ہے

قول باری ہے (وَاللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗٓ اَحَقُّ اَنْ یُّرْضُوْہُ اِنْ کَانُوْا مُؤْمِنِیْنَ۔ اگر یہ مومن ہیں تو اللہ اور رسول اس کے زیادہ حق دار ہیں کہ یہ ان کو راضی کرنے کی فکر کریں) ایک قول کے مطابق (یُرْضُوْہُ) میں ضمیر واحد مذکور ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کی رضا رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی رضا کو متضمن ہوتی ہے اس لیے کہ ہر وہ کام جس سے اللہ راضی ہوتا ہے اس سے رسول بھی راضی ہوتا ہے۔ اس لیے دلالت حال کی

بنا پر رسول کے لیے ضمیر کا ذکر ترک کر دیا گیا۔ ایک قول کے مطابق کنایہ کے اندر اللہ کا اسم کسی اور اسم کے ساتھ یک جا نہیں ہوتا۔ تنہا ذکر باری میں اس کی عظمت کا پہلو موجود ہوتا ہے۔ روایت ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے خطبہ دیتے ہوئے یہ الفاظ کہے۔ جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرتا ہے وہ ہدایت پا لیتا ہے اور جو شخص ان دونوں کی نافرمانی کرتا ہے وہ گمراہ ہو جاتا ہے۔" یہ سن کر آپ نے اس سے فرمایا "چلے جاؤ، تم بہت بُرے خطیب ہو" آپ نے اس کی یہ بات ناپسند فرمائی کہ اس نے کنایہ میں اللہ کے نام کے ساتھ آپ کے نام کو یکجا کر دیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے غیر اللہ کے اسم کو اللہ کے اسم کے ساتھ جمع کرنے سے منع فرمایا ہے آپ کا ارشاد ہے (لا تقولوا ان شاء اللہ وشاء فلان ولکن قولوا ان شاء اللہ ثم شاء فلان۔ "یہ نہ کہو کہ "اگر اللہ چاہے اور فلاں چاہے"، بلکہ یوں کہو "اگر اللہ چاہے اور پھر فلاں چاہے"۔

قول باری ہے (یَحْذَرُ الْمُنَافِقُوْنَ اَنْ تُنَزَّلَ عَلَیْهِمْ سُوْرَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِیْ قُلُوْبِهِمْ۔ یہ منافق ڈر رہے ہیں کہ کہیں ان پر کوئی ایسی سورت نازل نہ ہو جائے جو ان کے دلوں کے بھید کھول کر رکھ دے) حسن اور مجاہد کا قول ہے کہ منافقین ڈرتے رہتے تھے، ان دونوں حضرات نے فقرے کو اس معنی پر محمول کیا ہے کہ ان کے بارے میں خبر دی جا رہی ہے کہ وہ ڈر رہے ہیں۔ ان کے سوا دوسرے حضرات کا قول ہے کہ فقرے کی صورت تو جملہ خبریہ کی ہے لیکن یہ امر کے معنوں میں ہے۔ اصل عبارت اس طرح ہے لِیحذر المنافقون (منافقین کو ڈرنا چاہیے)

قول باری ہے (اِنَّ اللّٰهَ مُخْرِجٌ مَّا تَحْذَرُوْنَ۔ اللہ تعالیٰ اس چیز کو کھول دینے والا ہے جس کے کھل جانے سے تم ڈرتے ہو) اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دی جا رہی ہے کہ دل میں پوشیدہ بدی کو کھول دیا جائے گا اور اسے ظاہر کر کے بدی رکھنے والے شخص کو پوری طرح عیاں کر دیا جائے گا جس کے نتیجے میں اس کا پول کھل جائے گا اور اسے رسوائی کا سامنا کرنا پڑے گا۔ یہ خبر منافقین کے بارے میں دی جا رہی ہے اور دوسرے لوگوں کو جو اپنے دلوں میں بدی چھپائے ہوئے ہیں تنبیہ کی جا رہی ہے یہ قول باری اس قول باری (وَاللّٰهُ مُخْرِجٌ مَّا کُنْتُمْ تَکْتُمُوْنَ۔ اور اللہ تعالیٰ اس چیز کو کھول دینے والا ہے جس کو تم چھپاتے ہو) کے ہم معنی ہے۔

کلمۂ کفر مذاق میں بھی نہیں کہنا چاہیے

قول باری ہے (وَلَئِنْ سَاَلْتَهُمْ لَیَقُوْلُنَّ اِنَّمَا کُنَّا نَخُوْضُ وَنَلْعَبُ۔ اگر تم ان سے

پوچھو کہ تم کیا باتیں کر رہے تھے تو جھٹ کہہ دیں گے کہ ہم تو ہنسی مذاق اور دل لگی کر رہے تھے) تا قول باری
إِن نَّعْفُ عَن طَائِفَةٍ مِّنكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً بِأَنَّهُمْ كَانُوا مُجْرِمِينَ (اگر ہم نے تم میں سے
ایک گروہ کو معاف کر بھی دیا تو دوسرے گروہ کو تو ہم ضرور سزا دیں گے کیونکہ وہ مجرم ہے) آیت میں یہ
دلالت موجود ہے کہ اکراہ اور جبر کی صورت کے سوا کلمۂ کفر کے اظہار کے لحاظ سے دل لگی کے طور پر اور
سنجیدگی کے ساتھ اس کلمے کو زبان پر لانے والوں کا حکم یکساں ہے۔ اس لیے کہ ان منافقین نے یہ کہا تھا کہ
انھوں نے ہنسی مذاق اور دل لگی کے طور پر یہ باتیں کہی تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس طور پر کلمۂ کفر بکنے کی بنا پر انھیں
کافر قرار دیا۔ حسن سے مروی ہے کہ انھوں نے غزوۂ تبوک کے موقعہ پر کہا تھا کیا یہ شخص (اشارہ حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کی طرف ہے) شام کے محلات اور وہاں کے قلعے فتح کرنے کے خواب دیکھ رہا ہے؟ یہ بڑی دور
کی بات ہے۔" اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع دے دی اور یہ بتا دیا کہ انھوں نے
ان کلمات کا اظہار کر کے کفر کیا ہے خواہ انھوں نے یہ باتیں سنجیدگی سے کہی ہیں یا دل لگی کے طور پر۔ یہ امر
اس پر دلالت کرتا ہے کہ کلمۂ کفر کے اظہار کے لحاظ سے دل لگی کرنے والا اور سنجیدہ شخص دونوں کا حکم یکساں
ہے۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی آیات اور اس کے دین کے احکام کا مذاق اڑانا
کفر ہے۔

قول باری ہے (الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّن بَعْضٍ۔ منافق مرد اور منافق عورتیں
سب ایک دوسرے کے ہم رنگ ہیں) اللہ تعالیٰ نے ان میں سے بعض کی نسبت بعض کی طرف اس بنا پر
کی ہے کہ نفاق پر ان سب کا اجتماع اور اتفاق ہے۔ اس لیے نفاق کا رویہ اختیار کرنے، بھلائی سے روکنے
اور برائی کا حکم دینے میں ایک دوسرے کی مدد اور تعاون کرنے کی بنا پر یہ سب ہم رنگ اور ہم شکل ہیں۔
جس طرح منجملہ مشابہت کی بناء پر ایک چیز کے بعض حصے کو ایک چیز کی طرف مضاف کر دیا جاتا ہے۔

قول باری ہے (وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ۔ اور اپنے ہاتھ خیر سے روکے رکھتے ہیں) حسن اور مجاہد سے
مروی ہے کہ اللہ کی راہ میں خرچ کرنے سے اپنے ہاتھ روکے رکھتے ہیں۔ قتادہ کا قول ہے کہ ہر خیر اور نیکی سے
ہاتھ روکے رکھتے ہیں، دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اللہ کے راستے میں جہاد کرنے سے اپنے ہاتھ روکے
رکھتے ہیں۔ یہ مراد لینا درست ہے کہ انھوں نے ان تمام مذکورہ بالا نیکیوں سے اپنے ہاتھ روک لیے تھے
آیت کے لفظ میں ان تمام معانی کا احتمال ہے۔

قول باری ہے (نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ۔ یہ اللہ تعالیٰ کو بھول گئے تو اللہ نے انھیں بھلا دیا)۔
آیت کا مفہوم یہ ہے کہ انھوں نے اللہ کے اوامر کو اور ان پر عمل کو چھوڑ دیا حتیٰ کہ ان کے نزدیک اللہ کے اوامر

بھولی بسری باتیں بن گئیں، اس لیے کہ انھوں نے ان کے کسی حصے پر عمل نہیں کیا جس طرح بھلائی ہوئی چیز پہ عمل نہیں کیا جاتا۔ قول باری (فَنَسِيَهُمْ) کا مفہوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنی رحمت سے محروم کردیا۔ اللہ نے انھیں گناہ کے نام سے موسوم کیا اس لیے کہ اپنی رحمت سے انھیں محروم کردینا ان کے گناہ کے بالمقابل تھا اس لیے کہ یہ ان کے گناہ کی سزا اور اس کا بدلہ تھا، یہ مجازی تعبیر ہے جس طرح عربوں کا مقولہ ہے "المجزاء بالمجزاء (ادلے کا بدلہ) یا جس طرح یہ قول باری ہے (وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا۔ برائی کا بدلہ اس جیسی برائی ہے) یا اسی طرح کی اور مثالیں۔

جہاد النبیؐ کے مفاہیم

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ۔ اے نبیؐ! کفار اور منافقین دونوں کا پوری قوت سے مقابلہ کرو اور ان کے ساتھ سختی سے پیش آؤ) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کے مطابق مفہوم ہے "ہاتھ سے ان کا مقابلہ کرو، اگر اس کی طاقت نہ ہو تو اپنی زبان اور دل سے ان کا مقابلہ کرو اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو ان کے سامنے تیوری چڑھائے رکھو" حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ "کافروں کا تلوار کے ساتھ مقابلہ کرو اور منافقین کا زبان کے ساتھ" حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ "کافروں کا تلوار کے ساتھ مقابلہ کرو اور منافقین کا ان پر حدود قائم کرکے مقابلہ کرو" جن لوگوں پر حدود کا نفاذ ہوتا تھا ان کی اکثریت منافقین کے گروہ سے تعلق رکھتی تھی۔

منافقین کا کردار

قول باری ہے (يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا، وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ۔ یہ لوگ خدا کی قسم کھا کھا کر کہتے ہیں کہ ہم نے وہ بات نہیں کہی حالانکہ انھوں نے ضرور وہ کافرانہ بات کہی ہے۔ وہ اسلام لانے کے بعد کفر کے مرتکب ہوئے) آیت میں کافر منافقین کے بارے میں اطلاع دی گئی ہے۔ کلمۂ کفر سے ہر وہ کلمہ مراد ہے جس کے ذریعے اللہ کی نعمت کو جھٹلایا جائے اور اس کا انکار کیا جائے۔ یا ایسا کلمہ جو اپنی سنگینی میں اس کے درجے کو پہنچ گیا ہو۔ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور اسلام کے متعلق زبان درازی کرتے تھے۔ ایک قول کے مطابق کلمۂ کفر بکنے والا منافق جلاس بن سوید بن الصامت تھا۔ اس نے یہ بکواس کی تھی کہ اگر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کا لایا ہوا مذہب سچا اور برحق ہے تو پھر ہم گدھوں سے بھی زیادہ بدتر ہیں" جب پوچھ گچھ ہوئی تو صاف مکر گیا اور قسم

کھا کر کہنے لگا کہ میں نے یہ بات نہیں کہی ہے۔ مجاہد اور عروہ نیز ابن اسحاق سے یہی بات مروی ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ اس آیت کا نزول منافقین کے سردار عبداللہ بن ابی بن سلول کے بارے میں ہوا تھا جب اس نے وہ بات کہی تھی جسے قرآن مجید نے ان الفاظ میں نقل کیا ہے (لَئِنْ رَّجَعْنَا اِلَی الْمَدِیْنَۃِ لَیُخْرِجَنَّ الْاَعَزُّ مِنْهَا الْاَذَلَّ۔ اگر ہم مدینہ واپس پہنچ گئے تو عزت دار لوگ وہاں سے ذلیل لوگوں کو نکال باہر کریں گے) حسن کا قول ہے کہ منافقین کے ایک گروہ نے یہ بات کہی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے سامنے منافقین کی کیفیت جس طرح بیان کی ہے، اور ان کے کافرانہ عقائد کو جس طرح کھول کر رکھ دیا ہے۔ پھر انہیں ان باتوں کے باوجود اس بنا پر ان کی حالت پر چھوڑ دیا گیا اور زندہ رہنے دیا گیا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کے سامنے اپنے اسلام کا اظہار کرتے تھے، اس پورے بیان کے پس منظر میں یہ دلالت موجود ہے کہ ایسے زندیق کی توبہ قابلِ قبول ہے جو اسلام کا اظہار کرے لیکن دل میں کفر چھپائے رکھے۔

نذر کو پورا کرنا لازم ہے

قول باری ہے (وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللّٰهَ لَئِنْ اٰتَانَا مِنْ فَضْلِهٖ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُوْنَنَّ مِنَ الصّٰلِحِيْنَ ○ فَلَمَّآ اٰتٰهُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ بَخِلُوْا بِهٖ وَتَوَلَّوْا وَّهُمْ مُّعْرِضُوْنَ۔ ان میں بعض ایسے بھی ہیں جنھوں نے اللہ سے عہد کیا تھا کہ اگر اس نے اپنے فضل سے ہم کو نوازا تو ہم خیرات کریں گے اور صالح بن کر رہیں گے۔ مگر جب اللہ نے اپنے فضل سے ان کو دولت مند کر دیا تو وہ بخل پر اتر آئے اور اپنے عہد سے ایسے پھرے کہ انھیں اس کی پروا تک نہیں ہے)۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ جو شخص تقربِ الٰہی اور نیکی کے کام کی نذر مانے اس پر اسے پورا کرنا لازم ہوگا۔ اس لیے کہ عہد کے معنی نذر اور ایجاب کے ہیں۔ مثلاً یہ کہے "اگر اللہ تعالیٰ مجھے ایک ہزار درہم عطا کر دے تو میرے اوپر اس میں سے پانچ سو درہم صدقہ کرنا لازم ہے۔" یا کسی قسم کا کوئی اور فقرہ۔ اس آیت کے ضمن میں کئی احکام ہیں ان میں سے ایک حکم یہ ہے کہ جو شخص کوئی نذر مانے گا اس پر بعینہ وہی نذر پوری کرنا لازم ہوگی۔

قول باری (فَلَمَّآ اٰتٰهُمْ مِّنْ فَضْلِهٖ بَخِلُوْا بِهٖ) میں منافقین کو سختی سے جھڑکا گیا ہے کہ انھوں نے جس چیز کی نذر مانی تھی اسے بعینہ وہ پورا نہ کر سکے۔ یہ بات ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے جو کسی معین چیز کی نذر ماننے کی صورت میں قسم کا کفارہ لازم کر دیتے ہیں اور جس چیز کی نذر مانی ہے بعینہ اس چیز کی ادائیگی کے ایجاب کو باطل قرار دیتے ہیں۔ یہ قول باری نذر کو کسی شرط کے ساتھ

معلق کر دینے کے جواز پر بھی دلالت کرتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے کہ "اگر فلاں شخص آجائے تو مجھ پر اللہ کے لیے صدقہ یا روزہ ہے۔" یہ اس امر پر بھی دلالت کرتا ہے کہ جو نذر ملکیت کی طرف نسبت کر کے مانی جائے اس کا ایجاب ملکیت کے اندر ہوتا ہے۔ اگرچہ فی الحال ملکیت موجود نہ بھی ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا نذر فیما لا یملک ابن آدم۔ انسان جس چیز کا مالک نہ ہو اس میں نذر نہیں ہوتی) جبکہ اللہ تعالیٰ نے اسے ملکیت کے اندر نذر قرار دیا ہے اور اسے پورا کرنا اس پر لازم کر دیا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایسی چیز میں نذر جس پر ملکیت نہ ہو یہ ہے کہ مثلاً نذر ماننے والا یہ کہے، اللہ کے لیے میرے ذمہ زید کے کپڑے کو صدقہ میں دینا ہے۔" یا اسی قسم کا کوئی اور جملہ۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو شخص کسی اجنبی عورت سے کہے "اگر میں تجھ سے نکاح کر لوں تو تجھے طلاق" وہ گویا اسے نکاح کے اندر طلاق دے رہا ہے، نکاح سے پہلے نہیں جس طرح اپنی نذر کو ملکیت کی طرف نسبت کرنے والا ملکیت کے اندر نذر ماننے والا ہوتا ہے۔ نذر ماننے والے پر نفس نذر کے ایجاب کے سلسلے میں اس آیت کی نظیر یہ قولِ باری ہے (یَاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لِمَ تَقُوْلُوْنَ مَالَا تَفْعَلُوْنَ کَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللّٰہِ اَنْ تَقُوْلُوْا مَالَا تَفْعَلُوْنَ۔ اے ایمان والو! تم ایسی بات کیوں کہتے ہو جسے تم کرتے نہیں۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ بڑی ناپسندیدہ بات ہے کہ تم ایسی بات کہو جو کرو نہیں) یہ آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ جو بات کہی جائے اسے کر کے بھی دکھایا جائے اور قسم کا کفارہ ادا کرنا بعینہٖ کہی ہوئی بات نہیں ہے، اسی طرح یہ قول باری ہے:

(تم میرے ساتھ کیا ہوا وعدہ پورا کرو میں تمھارے ساتھ کیا ہوا وعدہ پورا کروں گا) نیز ارشاد ہوا (یُوْفُوْنَ بِالنَّذْرِ۔ وہ نذر پوری کرتے ہیں) اللہ تعالیٰ نے آیت میں مذکور لوگوں کی اس بنا پر تعریف کی کہ وہ جس چیز کی نذر مانتے ہیں بعینہٖ اسے پورا کرتے ہیں۔

اس کی نظیر یہ قولِ باری ہے (وَجَعَلْنَا فِیْ قُلُوْبِ الَّذِیْنَ اتَّبَعُوْہُ رَاْفَۃً وَّرَحْمَۃً، وَرَھْبَانِیَّۃَ نِ ابْتَدَعُوْھَا مَاکَتَبْنَاھَا عَلَیْھِمْ اِلَّا ابْتِغَآءَ رِضْوَانِ اللّٰہِ فَمَا رَعَوْھَا حَقَّ رِعَایَتِھَا، اور جن لوگوں نے اس کی پیروی کی ان کے دلوں میں ہم نے شفقت اور نرمی رکھ دی تھی اور رہبانیت کو انھوں نے خود ایجاد کر لیا ہم نے ان پر واجب نہیں کیا تھا، بلکہ انھوں نے اللہ کی رضا مندی کی خاطر اسے اختیار کر لیا تھا سو انھوں نے اس کی پوری پوری رعایت نہ کی) ابتداع یعنی نئی بات کی ایجاد کبھی قول کے ذریعے ہوتی ہے اور کبھی فعل کے ذریعے۔ آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ انسان تقرب الٰہی اور عبادت کے طور پر قولاً یا فعلاً جس عبادت کو خود شروع کر لے وہ اس پر واجب ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کی مذمت کی ہے جو ایک عبادت شروع کر کے پھر اسے ترک کر دے۔ نذر کے

سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت ہے آپ نے فرمایا (من نذر نذرا وسماہ فعلیہ الوفاء ومن نذر نذرا ولم یسمہ فعلیہ الکفارۃ یمین۔ جو شخص کوئی نذر مان لے اور اس کا تعین بھی کردے اس پر اسے پورا کرنا لازم ہوجاتا ہے اور جو شخص نذر مانے لیکن اس کا تعین نہ کرے اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوتا ہے۔

قول باری ہے (فَاَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِیْ قُلُوْبِهِمْ۔ نتیجہ یہ نکلا کہ اللہ نے ان کے دلوں میں نفاق بٹھا دیا) حسن کا قول ہے کہ اپنی نذر میں کنجوسی کرنے اور اسے پورا نہ کرنے کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں میں نفاق بٹھا دیا۔ مجاہد کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے نتیجے میں انھیں توبہ کرنے سے محروم کر دیا جس طرح ابلیس کو توبہ سے محروم کر دیا گیا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اس بات پر دلالت قائم کر دی گئی ہے کہ وہ کبھی بھی توبہ نہیں کرے گا۔ اس میں اس کی سیہ کاریوں پر اس کی مذمت کی گئی ہے۔

قول باری ہے (اِلٰی یَوْمِ یَلْقَوْنَهٗ۔ اس دن تک کے لیے جب خدا کے سامنے ان کی پیشی ہوگی) ایک قول کے مطابق اس دن وہ اپنے بخل کی سزا پالیں گے۔ جن مفسرین کے نزدیک (اَعْقَبَهُمْ) کی ضمیر اللہ کی طرف لوٹتی ہے ان کے نزدیک اس فقرے میں ضمیر بھی اللہ تعالیٰ کے نام کی طرف لوٹتی ہے۔

منافق پر نماز جنازہ کی ممانعت

قول باری ہے (اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ اَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ اِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِیْنَ مَرَّةً فَلَنْ یَّغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ، اے نبیؐ! تم خواہ ایسے لوگوں کے لیے معافی کی درخواست کرو یا نہ کرو، اگر تم ستر مرتبہ بھی انھیں معاف کر دینے کی درخواست کرو گے تو بھی اللہ انھیں ہرگز معاف نہیں کرے گا) اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ان کے لیے معافی کی درخواست ان کی بخشش کی موجب نہیں ہوگی۔ پھر فرمایا (اِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِیْنَ مَرَّةً فَلَنْ یَّغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ) ستر کا ذکر بخشش سے مایوس کر دینے میں مبالغہ کے طور پر ہوا ہے۔ بعض روایات میں ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "میں ستر سے زائد مرتبہ ان کے لیے معافی کی درخواست کروں گا" اس روایت میں راوی کی طرف سے غلطی ہوگئی ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق یہ خبر دی ہے کہ انھوں نے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ کفر کیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ جانتے ہوئے کہ کافروں کی بخشش نہیں ہوتی اللہ تعالیٰ سے ان کی بخشش کی درخواست نہیں کر سکتے تھے۔ اس کے متعلق درست روایت وہ ہے جس میں آپ کے الفاظ اس طرح منقول ہیں (لو علمت انی ان زدت علی السبعین غفر لهم لزدت علیها، اگر مجھے یہ معلوم

ہوتا کہ ستر سے زائد مرتبہ ان کے لیے معافی کی درخواست کرنے پر انھیں معافی مل جائے گی تو میں ان کے لیے ستر سے زائد مرتبہ معافی کی درخواست کرتا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منافقین کے ایک گروہ کے لیے ان کی طرف سے ظاہری طور پر اسلام کے دعوے کی بنا پر استغفار فرمایا تھا، ان میں سے جب کوئی مر جاتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے لیے دعا اور استغفار کی درخواست کرتے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اسے مسلمان سمجھتے ہوئے اس کے لیے دعائے مغفرت کرتے۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس بات کی خبر دی کہ یہ لوگ منافق بن کر مرے ہیں اور ساتھ یہ بھی بتا دیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دعائے مغفرت سے انھیں کوئی فائدہ نہ پہنچے گا۔

قول باری ہے (وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓى اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ اَبَدًا وَّلَا تَقُمْ عَلٰى قَبْرِهٖ اور آئندہ ان میں سے جو کوئی مرے اس کی نماز جنازہ بھی تم ہرگز نہ پڑھنا اور نہ کبھی اس کی قبر پر کھڑے ہونا) آیت میں کئی احکام پر دلالت ہو رہی ہے۔ مسلمانوں کے مُردوں کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی کافروں کے مُردوں کی نماز جنازہ کی ممانعت ہے، اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ تدفین کا کام مکمل ہو جانے تک قبر کے پاس کھڑے رہنا چاہیے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تدفین کے وقت قبر کے پاس کھڑے رہتے تھے۔ وکیع نے قیس بن مسلم سے اور انھوں نے عمیر بن سعد سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ تدفین کا کام مکمل ہونے تک ایک قبر کے پاس کھڑے رہتے۔ سفیان ثوری نے ابوقیس سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے علقمہ کو دیکھا کہ وہ تدفین کی تکمیل تک ایک قبر پر کھڑے رہتے۔ جریر بن حازم نے عبداللہ بن عبید بن عمیر سے روایت کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ جب کبھی کسی میت کی تدفین میں شامل ہوتے تو تدفین کی تکمیل تک قبر کے پاس کھڑے رہتے۔ یہ تمام آثار اس پر دلالت کرتے ہیں کہ جو شخص تدفین کے وقت قبر کے پاس موجود ہو اس کے لیے سنت یہ ہے کہ تدفین کی تکمیل تک وہاں کھڑا رہے۔ بعض لوگوں نے آیت سے قبر پر نماز کے جواز پر استدلال کیا ہے اور قول باری (وَلَا تَقُمْ عَلٰى قَبْرِهٖ) سے قبر پر نماز مراد لی ہے۔ لیکن آیت کی یہ غلط تاویل ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓى اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ اَبَدًا وَّلَا تَقُمْ عَلٰى قَبْرِهٖ) اس میں اللہ تعالیٰ نے قبر پر کھڑے ہونے سے منع فرما دیا جس طرح منافق میت کی نماز جنازہ کی ممانعت فرما دی اور ایک نہی کو دوسری نہی پر عطف کر دیا۔ اب یہ تو درست نہیں ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کا مدلول ایک ہو جائے اور معطوف علیہ بعینہٖ معطوف بن جائے ایک اور پہلو سے دیکھیے، قیام کا لفظ نماز سے عبارت نہیں ہے۔ قبر پر نماز کے جواز کا قائل اس لفظ کو نماز سے کنایہ قرار دینا چاہتا ہے لیکن یہ بات درست نہیں کہ پہلے نماز کا ذکر اس کے اسم صریح کے ساتھ ہو جائے اور پھر اس پر قیام کا عطف کر کے اسے نماز سے کنایہ قرار دیا جائے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ قبر پر قیام

سے نماز مراد نہیں لی جاسکتی۔

نیز زہری نے عبیداللہ بن عبداللہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ بن الخطاب کو فرماتے ہوئے سنا تھا کہ "جب رئیس المنافقین عبداللہ بن ابی بن سلول مرگیا تو اس کا بیٹا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر کہنے لگا کہ میرا باپ فوت ہوگیا ہے اور ہم نے اس کی میت قبر کے کنارے رکھ دی ہے آپ چل کر نماز جنازہ پڑھا دیجیے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ سن کر فوراً اٹھ کھڑے ہوئے میں بھی آپ کے ساتھ اٹھ کھڑا ہوا جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز جنازہ کے لیے کھڑے ہوگئے اور تمام لوگوں نے آپ کے پیچھے صفیں درست کرلیں تو میں نے مڑ کر جنازے کے درمیان کھڑے ہوکر آپؐ سے عرض کیا: اللہ کے رسولؐ! آپ عبداللہ بن ابی جیسے شخص کی نماز جنازہ پڑھانے لگے ہیں۔ بخدا اس نے فلاں فلاں دن فلاں فلاں بکواس کی تھی"۔ میں نے اس کی بکواسات گنوانی شروع کردیں، اس پر آپؐ نے فرمایا: "عمر! مجھے چھوڑ دو، اللہ تعالیٰ نے مجھے اختیار دیا تھا کہ چاہوں تو ان کے لیے مغفرت کی درخواست کروں اور چاہوں تو نہ کروں۔ میں نے ان کے لیے استغفار کو پسند کرلیا! اللہ کا ارشاد ہے (اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ اَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ) تا آخر آیت، عمرؓ خدا کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ اگر مجھے یہ معلوم ہوتا کہ ستر سے زائد مرتبہ مغفرت کی دعا مانگنے پر ان کی بخشش ہوجائے گی تو میں ستر سے زائد مرتبہ ان کے لیے بخشش کی دعا مانگتا"۔ اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم جنازے کے ساتھ گئے اور جب تک اس کی تدفین نہ ہوگئی قبر پر کھڑے رہے، پھر اس کے فوراً بعد یہ آیت نازل ہوئی (وَلَا تُصَلِّ عَلٰى اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ اَبَدًا وَّلَا تَقُمْ عَلٰى قَبْرِهٖ۔ خدا کی قسم! اس آیت کے نزول کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ کسی منافق کی نماز جنازہ پڑھی اور نہ ہی کسی کی قبر پر جاکر کھڑے ہوئے حضرت عمرؓ نے اس روایت میں نماز اور قبر پر قیام دونوں کا ذکر کیا ہے جس سے ہماری اس وضاحت پر دلالت ہوگئی جو ہم نے اس سلسلے میں کی ہے۔ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن ابی بن سلول کی نماز جنازہ پڑھانی چاہی۔ حضرت جبریلؑ نے آکر آپ کو کپڑے سے پکڑا اور کھینچ کر اس سے باز رکھا پھر یہ وحی سنائی (لاتصل علی احد منھم مات ابدا ولا تقم علی قبرہ)

حقیقی معذورین کا عذر جہاد قابل قبول ہے

قول باری ہے (لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضٰى وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ مَا يُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ اِذَا نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ۔ ضعیف اور بیمار لوگ اور وہ لوگ جو شرکت جہاد کے لیے زاد راہ نہیں پاتے اگر پیچھے رہ جائیں تو کوئی حرج نہیں جبکہ وہ خلوص دل کے ساتھ اللہ اور اس

کے رسول کے وفادار رہوں) یہ آیت ماقبل پر عطف ہے جس میں جہاد کا ذکر ہوا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے۔ (لٰکِنِ الرَّسُوْلُ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ جٰهَدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ) پھر اس پر اس قول کو عطف کیا (وَجَآءَ الْمُعَذِّرُوْنَ مِنَ الْاَعْرَابِ لِیُؤْذَنَ لَهُمْ۔ بدوی عربوں میں سے بہت سے لوگ آئے جنھوں نے عذر کیے تاکہ انھیں بھی پیچھے رہ جانے کی اجازت دے دی جائے) اللہ تعالیٰ نے بلا کسی عذر کے جہاد سے پیچھے رہ جانے کی اجازت طلب کرنے پر ان کی مذمت کی پھر مسلمان معذورین کا ذکر فرمایا اس سلسلے میں ضعفاء کا ذکر کیا اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپاہج یا نابینا ہونے کی بنا پر یا کبرسنی یا جسمانی کمزوری کی وجہ سے جہاد میں خود شریک نہیں ہوسکتے، پھر مریضوں کا ذکر کیا جو اپنی بیماریوں کی وجہ سے جہاد کے لیے نکلنے سے معذور ہیں۔ پھر ان تنگدست لوگوں کے عذر کا ذکر کیا جن کے پاس شرکت جہاد کے لیے زادِ راہ نہیں تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس شرط کے ساتھ ان کا عذر قبول کیا تھا اور ان کی تعریف کی تھی کہ وہ خلوصِ دل کے ساتھ اللہ اور اس کے رسول کے وفادار رہیں۔ اس لیے کہ ان میں سے جو لوگ پیچھے رہ گئے تھے اور وہ دل سے اللہ اور اس کے رسول کے وفادار نہیں تھے بلکہ پیچھے رہ کر مدینہ منورہ میں موجود لوگوں کو ایک دوسرے کے خلاف بھڑکانے اور ان کے دلوں میں فساد پیدا کرنے کی کوششوں میں لگے ہوئے تھے، وہ قابل مذمت اور عذاب کے سزاوار قرار پائے تھے۔ اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ وفاداری یہ تھی کہ مسلمانوں کو جہاد کے لیے ابھارا جاتا، انھیں جہاد کی ترغیب دی جاتی، ان کے آپس کے تعلقات کو بہتر بنانے کی کوشش کی جاتی یا اسی قسم کی اور خدمات سرانجام دی جاتیں جن سے مجموعی طور پر مسلمانوں کو نفع پہنچتا، اس کے ساتھ ساتھ یہ اپنے اعمال میں بھی بایں معنی مخلص ہوتے کہ ریاکاری اور دکھلاوے کے کھوٹ سے اپنے اعمال کو پاک رکھتے۔ اللہ اور اس کے رسول سے وفاداری اور خیر خواہی کے یہی معنی ہیں۔ اسی سے التوبۃ النصوح (سچی توبہ) کا لفظ نکلا ہے۔

قول باری ہے (مَا عَلَى الْمُحْسِنِیْنَ مِنْ سَبِیْلٍ محسنین پر اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں ہے)۔ آیت کے مفہوم میں ہر اس شخص کے لیے عموم ہے جو کسی بھی جہت سے صفت احسان سے متصف ہو ایسے شخص پر اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ آیت میں چند مختلف فیہ مسائل میں استدلال کیا جاتا ہے مثلاً کسی شخص نے نماز پڑھنے کے لیے کوئی کپڑا عاریت کے طور پر لیا یا حج پر جانے کے لیے کسی سے سواری مانگ لی اور پھر وہ کپڑا ضائع ہوگیا یا وہ سواری ہلاک ہوگئی تو اب اس سے اس کا تاوان لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس لیے کہ ایسا شخص محسن تھا یعنی نیکی کے ایک عمل میں مصروف تھا اور اللہ تعالیٰ نے ایسے شخص پر گرفت کرنے اور اس پر اعتراض کرنے کی عام نفی کردی ہے۔ اس کے نظائر مسائل کی وہ صورتیں

ہیں جن میں تاوان کے وجوب کے بارے میں اختلاف رائے ہے کہ آیا صفت احسان حاصل ہو جانے کے بعد تاوان واجب ہوگا؟ جو لوگ تاوان کو تسلیم نہیں کرتے اور اس کی نفی کرتے ہیں وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔ اگر کوئی شخص حملہ آور اونٹ سے خطرہ محسوس کرتے ہوئے اسے قتل کر ڈالے تو اس کے تاوان کے اسقاط میں ہمارے مخالفین کا یہ استدلال ہے کہ اس نے ایسے اونٹ کو قتل کر کے ایک نیک کام کیا ہے، وہ محسن یعنی نیکوکار ہے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ (مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ۔ نیکوکاروں پر کوئی گرفت اور اعتراض کی گنجائش نہیں ہے)۔

مشرکین سے کنارہ کشی لازم ہے

قول باری ہے (فَاَعْرِضُوا عَنْهُمْ اِنَّهُمْ رِجْسٌ۔ بے شک تم ان سے صرف نظر ہی کر لو کیونکہ یہ ایک گندگی ہیں) یہ اس قول باری کی طرح ہے (اِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ۔ مشرکین تو ناپاک ہیں) اس لیے کہ رجس کے لفظ سے نجس کی تعبیر کی جاتی ہے اور تابع کے طور پر "رجس نجس" کہا جاتا ہے۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ کافروں سے کنارہ کشی اختیار کرنا، ان سے ترک موالات یعنی دوستی نہ گانٹھنا، ان کے ساتھ گھل مل نہ جانا، ان سے مانوس نہ ہونا اور ان کی تقویت کا باعث نہ بننا واجب ہے۔

قسم میں اللہ کا ذکر ہو یا نہ ہو وہ قسم ہی ہے

قول باری ہے (يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ فَاِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَاِنَّ اللّٰهَ لَا يَرْضٰى عَنِ الْقَوْمِ الْفٰسِقِينَ۔ یہ تمہارے سامنے قسمیں کھائیں گے تاکہ تم ان سے راضی ہو جاؤ حالانکہ اگر تم ان سے راضی ہو بھی گئے تو اللہ ایسے فاسق لوگوں سے ہرگز راضی نہ ہوگا) آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایسا شخص جس پر اتہام لگا ہو اس کی طرف سے اعتذار کی خاطر حلف اٹھانا اور قسمیں کھانا اس سے راضی ہو جانے اور اس کے عذر کو قبول کر لینے کا موجب نہیں ہوتا اس لیے کہ آیت ان لوگوں سے ان کی قسموں کے باوجود راضی ہونے کی ممانعت کی مقتضی ہے۔ اس آیت میں اللہ نے (يَحْلِفُونَ) فرمایا اور اس کے ساتھ 'باللہ' کا اضافہ نہیں کیا جبکہ پہلی آیت میں (سَيَحْلِفُونَ بِاللّٰهِ) فرمایا اور اس طرح پہلی آیت کے اندر حلف میں اللہ کے نام کا ذکر کیا اور دوسری آیت کے اندر حلف میں اس کا ذکر نہیں کیا جس سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ یہ دونوں صورتیں ہم معنی ہیں۔ ایک اور مقام پر ارشاد ہوا (يَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ، وہ جان بوجھ کر جھوٹ پر قسمیں کھاتے ہیں) اسی طرح قسم کے لفظ کے بارے

میں قول باری ہے (وَاَقْسَمُوا بِاللّٰہِ جَھْدَ اَیْمَانِھِمْ۔ یہ لوگ کڑی کڑی قسمیں کھا کر کہتے ہیں) ایک اور مقام پر ارشاد ہوا (اِذْ اَقْسَمُوا لَیَصْرِمُنَّھَا مُصْبِحِیْن۔ جبکہ ان لوگوں نے قسم کھائی تھی کہ ہم اس کا پھل ضرور صبح چل کر توڑیں گے) اللہ تعالیٰ نے حلف کے ذکر پر اکتفا کرتے ہوئے اسم اللہ کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر کوئی شخص کہے احلف" (میں حلف اٹھاتا ہوں) اور یہ کہے" احلف باللہ" (میں اللہ کے نام کا حلف اٹھاتا ہوں) تو ان دونوں فقروں میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اسی طرح "اقسم" (میں قسم کھاتا ہوں) اور "اقسم باللہ" (میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں) میں کوئی فرق نہیں ہے۔

قول باری ہے (اَلْاَعْرَابُ اَشَدُّ کُفْرًا وَّ نِفَاقًا وَّاَجْدَرُ اَلَّا یَعْلَمُوْا حُدُوْدَ مَا اَنْزَلَ اللّٰہُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ، یہ بدوی عرب کفر و نفاق میں زیادہ سخت ہیں اور ان کے معاملہ میں اس امر کے امکانات زیادہ ہیں کہ اس دین کے حدود سے ناواقف رہیں جو اللہ نے اپنے رسول پر نازل کیا ہے) آیت میں بدویوں کے بارے میں خبر کو مطلق رکھا گیا ہے لیکن اس سے مراد ان کی اکثریت ہے، یہ وہ لوگ تھے جو منافقین کو کفر اور نفاق پر برانگیختہ کیا کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق یہ بتایا کہ اس امر کے زیادہ امکانات ہیں کہ یہ لوگ اس دین کے حدود سے ناواقف رہیں جو اللہ نے اپنے رسول پر نازل کیا ہے اس لیے کہ انھیں قرآن سننے کے بہت کم مواقع نصیب ہوتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت سے بھی اکثر محروم رہتے تھے اس لیے یہ ان منافقین کی بہ نسبت زیادہ جاہل تھے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس موجود ہوتے، ان لوگوں کو قرآن اور احکام الٰہی سننے کے زیادہ مواقع ہاتھ آتے تھے، اس بنا پر بدوی عرب ان کی بہ نسبت شریعت کے حدود و احکام سے زیادہ ناواقف تھے۔ بدوی لوگ ہمارے زمانے میں بلکہ تمام زمانوں میں احکام و سنن سے پہلے کی طرح ناواقف ہیں اگرچہ اب وہ سب کے سب مسلمان ہیں اس لیے کہ جو لوگ شہری آبادیوں سے دور رہتے ہوں اور علمائے دین کی مجالست انھیں نصیب نہ ہو تو قدرتی طور پر وہ ان لوگوں کی نسبت احکام و سنن سے زیادہ ناواقف ہوں گے جنھیں اس قسم کی مجالست میسر آتی ہو اور احکام شریعت کی آواز ان کے کانوں میں پڑتی ہو۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے نماز میں بدوی کو امام بنانا مکروہ سمجھا ہے۔

درج بالا آیت بدویوں پر کفر اور نفاق کے اسم کا جو اطلاق کیا گیا ہے وہ ان میں سے بعض کے ساتھ خاص ہے۔ اس کا تعلق سب کے ساتھ نہیں ہے اس پر نسق تلاوت میں یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَمِنَ الْاَعْرَابِ مَنْ یُّؤْمِنُ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَیَتَّخِذُ مَا یُنْفِقُ قُرُبٰتٍ عِنْدَ اللّٰہِ وَصَلَوٰتِ الرَّسُوْلِ اور انہی بدویوں میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو اللہ اور روز آخر پر ایمان

رکھتے ہیں اور جو کچھ خرچ کرتے ہیں اسے اللہ کے ہاں تقرب کا اور رسول کی طرف سے رحمت کی دعائیں لینے کا ذریعہ بناتے ہیں) تا آخر آیت۔ حضرت ابن عباسؓ اور حسن کا قول ہے کہ "صلوات الرّسول" سے مراد بخشش کی وہ دعائیں ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے لیے مانگا کرتے تھے۔ قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد خیر و برکت کی وہ دعائیں ہیں جو آپ انہیں دیا کرتے تھے۔

قول باری ہے (والسّابقون الاوّلون من المهاجرين والانصار والّذين اتّبعوهم باحسان اور وہ مہاجرو انصار جنھوں نے سب سے پہلے دعوت ایمان پر لبیک کہنے میں سبقت کی نیز وہ جو بعد میں راستبازی کے ساتھ ان کے پیچھے آئے) آیت میں اس بات کی دلالت موجود ہے کہ نیکی اور بھلائی کی طرف سبقت کر جانے والا بعد میں آنے والے سے افضل ہوتا ہے۔ اس لیے کہ سبقت کر کے وہ گویا اس نیکی کا داعی بن جاتا ہے اور بعد میں آنے والا اس کا تابع قرار پاتا ہے۔ اس طرح سابق تابع کا امام ہوتا ہے اور اسے تابع کے اجر کے برابر بھی اجر ملتا ہے۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من سنّ سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيمة۔ جس شخص نے کسی نیکی کی بنیاد رکھی، اسے اس کا اجر ملے گا اور قیامت تک اس نیکی پر عمل والوں کے اجر کے برابر بھی اسے اجر ملتا رہے گا۔ اور جس شخص نے کسی بدی کی بنیاد رکھی اس پر اس بدی کے گناہ کا بوجھ ہوگا اور قیامت تک اس بدی پر چلنے والے لوگوں کے گناہ کا بوجھ بھی اس پر ڈالا جائے گا) اسی طرح بدی کی طرف سبقت کرنے والے کا حال بعد میں آنے والے کے حال سے بدتر ہوگا اس لیے کہ سبقت کرنے والے نے گویا بعد میں آنے والوں کے لیے اس بدی کی بنیاد رکھ دی۔

قول باری ہے (وليحملنّ اثقالهم واثقالا مع اثقالهم۔ اور یہ لوگ ضرور اپنے گناہوں کے بوجھ اٹھائیں اور ان کے ساتھ کئی اور بوجھ بھی اٹھائیں گے) یعنی ان لوگوں کے گناہوں کے بوجھ بھی اٹھائیں گے جنھوں نے بدی کے اندر ان کی پیروی کی ہوگی۔ ارشاد باری ہے (ومن اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل انّه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فى الارض فكانّما قتل النّاس جميعا۔ اسی وجہ سے بنی اسرائیل پر ہم نے یہ فرمان لکھ دیا تھا کہ جس نے کسی انسان کو خون کے بدلے یا زمین میں فساد پھیلانے کے سوا کسی اور وجہ سے قتل کیا اس نے گویا تمام انسانوں کو قتل کر دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ما من قتيل ظلما الا على ابن آدم القاتل كفل من دمه لانه اول من سن القتل۔ جو شخص بھی ظلماً قتل کیا

جائے گا اس کے خون کا ایک حصہ آدم کے قاتل بیٹے پر بھی ڈالا جائے گا اس لیے کہ اس نے ہی سب سے پہلے قتل کی ابتداء کی تھی)

اس آیت کا نزول کن حضرات صحابہ کے بارے میں ہوا اس میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابوموسٰیؓ، سعید بن المسیب، ابن سیرین اور قتادہ سے مروی ہے کہ اس کا نزول ان صحابہ کے بارے میں ہوا تھا جنھیں قبلتین یعنی بیت المقدس اور بیت اللہ دونوں کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے کی سعادت حاصل ہوئی تھی۔ شعبی کا قول ہے کہ جو حضرات بیعتِ رضوان میں شامل تھے وہ مراد ہیں۔ دوسرے مفسرین کا قول ہے کہ ہجرت سے قبل مسلمان ہو جانے والے لوگ مراد ہیں۔

قولِ باری ہے (وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ۔ اور تمھارے گردوپیش جو بدوی رہتے ہیں ان میں بہت سے منافق ہیں اور اسی طرح خود مدینہ کے باشندوں میں بھی منافق موجود ہیں جو نفاق میں طاق ہو گئے ہیں۔ تم انھیں نہیں جانتے ہم ان کو جانتے ہیں قریب ہے وہ وقت جب ہم ان کو دوہری سزا دیں گے) حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ دوہری سزا سے مراد دنیا اور قبر کا عذاب ہے (ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ۔ اور پھر وہ زیادہ بڑی سزا کے لیے واپس لائے جائیں گے) اور اس سے جہنم کا عذاب مراد ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ ایک سزا وہ ہے جو دنیا میں ذلت اور رسوائی کی صورت میں ملنے والی تھی اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منافقین کے کچھ افراد کی متعین طور پر نشان دہی فرما دی تھی۔ اور دوسری سزا وہ ہے جو قبر میں انھیں ملے گی۔ مجاہد کا قول ہے کہ دوہری سزا سے مراد وہ سزا ہیں جو قتل، قید اور بھوک کی صورت میں انھیں ملیں گی۔

قولِ باری ہے (وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ۔ کچھ اور لوگ ہیں جنھوں نے اپنے قصوروں کا اعتراف کر لیا ہے ان کا عمل مخلوط ہے۔ کچھ نیک ہے اور کچھ بد۔ بعید نہیں کہ اللہ ان پر مہربان ہو جائے) اعتراف کسی بات کے اس اقرار کو کہتے ہیں جو آگاہ ہو جانے کی بنیاد پر کیا جائے۔ اس لیے کہ اقرار کا لفظ "قرّ الشئ" (ایک چیز نے قرار پکڑ لیا) سے نکلا ہے اور اعتراف کا لفظ معرفت سے نکلا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے توبہ کے ذکر کے ساتھ گناہ کے اعتراف کا ذکر کیا ہے اس لیے کہ گناہ کی قباحت کے تصور میں صدق دل سے توبہ کا زیادہ داعیہ ہوتا ہے۔ اور ایسے شخص کی حالت اس شخص سے بہتر ہوتی ہے جسے توبہ کرنے کی رغبت دلائی جائے لیکن اسے گناہ کی سنگینی اور اس کے بُرے انجام کی کوئی خبر اور کوئی تصور نہ ہو اس لیے

درست ترین توبہ وہ ہوتی ہے جو اعترافِ گناہ کے ساتھ کی جائے۔

اسی لیے اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ اور حضرت حواؑ کی توبہ کی حکایت ان الفاظ میں کی ہے (رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ۔ اے ہمارے رب! ہم نے اپنے اوپر ستم کیا۔ اب اگر تو نے ہم سے درگزر نہ فرمایا اور رحم نہ کیا تو یقیناً ہم تباہ ہو جائیں گے) اللہ تعالیٰ نے زیرِ بحث آیت میں (عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ) فرمایا تاکہ متعلقہ لوگ بیم و رجا کے مابین رہیں اور اس طرح تکیہ نہ کر لینے کی بنا پر غفلت اور بے عملی سے دور رہیں۔ حسن کا قول ہے کہ اللہ کی طرف سے لفظ "عسیٰ" کے ساتھ کہی ہوئی بات واجب ہوتی ہے یعنی وہ ضرور وقوع پذیر ہوتی ہے۔ اس آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ گناہگار کے لیے توبہ سے مایوسی کا کوئی جواز نہیں ہے۔ عمل کے دوران برے اعمال کے ساتھ اچھے اعمال کی صورت بھی پیدا ہو جائے گی اس لیے کہ قولِ باری ہے (خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا) ایک گناہگار خواہ گناہوں پر ڈٹا رہے لیکن جب کبھی نیکی کرنے کی صورت میں وہ رجوع الی اللہ کرے گا اس کی درست روی کی امید پیدا ہو جائے گی اور اچھے انجام کی بنا پر اس کی عاقبت بخیر ہوگی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ) اللہ کی رحمت سے ناامید مت ہو۔ اللہ کی رحمت سے صرف وہی لوگ ناامید ہوتے ہیں جو کافر ہیں) ایک بندے کے گناہوں کا بوجھ کتنا ہی زیادہ کیوں نہ ہو اس کے لیے توبہ کی قبولیت سے مایوس ہو کر نیکی سے منہ موڑ لینا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ جب تک وہ مکلف ہے اس وقت تک اس کی توبہ قبول ہو سکتی ہے۔ البتہ ایسے لوگ جو بڑے سنگین جرائم کے مرتکب ہوئے اور جن کے مظالم کی فہرست طویل ہو گئی اور توبہ کی قبولیت سے مایوس ہو کر انھوں نے کارِ خیر کے ذریعے اللہ کی طرف رجوع کرنے سے اپنا منہ پھیر لیا۔

ہمارے خیال میں شاید انھیں لوگوں کے متعلق یہ قولِ باری ہے (كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ۔ ہرگز ایسا نہیں کہ جزا و سزا نہ ہو۔ اصل یہ ہے کہ ان کے دلوں پر ان کے کرتوتوں کا زنگ بیٹھ گیا ہے) مروی ہے کہ حسن بن علیؓ نے حبیب بن مسلمۃ الفہری سے، جو حضرت معاویہؓ کے رفقاء میں سے تھا، ایک دفعہ گفتگو کے دوران کہا: تم نے کتنے ہی سفر ایسے کیے ہیں جو اللہ کی طاعت میں نہیں ہوئے"۔ حبیب نے جواب دیتے ہوئے کہا: "میں نے تمھارے والد کے پاس پہنچنے کے لیے جتنے سفر کیے وہ ایسے نہیں تھے"۔ یہ سن کر حضرت حسنؓ نے فرمایا: "ہاں، وہ بھی اسی

قسم کے سفر تھے۔ اصل بات یہ ہے کہ تم نے دنیا کے معمولی سامان کے بدلے معاویہ (رضی اللہ عنہ) کی پیروی کرلی، بخدا اگر معاویہ نے تمھاری دنیا درست کردی ہے تو انھوں نے تمھارا دین خراب کرڈالا ہے۔ اگر تم برائی کرنے کے ساتھ اپنی زبان سے نیکی کی بات کہتے تو تمھارا شمار ان لوگوں میں ہوتا جن کے متعلق ارشاد ربانی ہے (خَلَطُوا عَمَلاً صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ) لیکن اب تمھارا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جن کے متعلق ارشاد ہے (كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) زیر بحث آیت ان لوگوں کے متعلق نازل ہوئی تھی جو غزوہ تبوک میں شریک نہیں ہوئے تھے اور اسلامی لشکر سے پیچھے رہ گئے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق ان کی تعداد دس تھی ان میں حضرت ابولبابہ بن عبدالمنذر بھی شامل تھے، ان میں سے سات نے اپنے آپ کو مسجد نبوی کے ستونوں سے باندھے رکھا یہاں تک کہ ان کی توبہ کی قبولیت کی آیت نازل ہوئی۔ ایک قول کے مطابق ان کی تعداد سات تھی اور حضرت ابولبابہ ان میں سے ایک تھے۔

صدقہ باعثِ تطہیر ہے

قول باری ہے (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا۔ اے نبی! تم ان کے اموال میں سے صدقہ لے کر انھیں پاک کرو اور (نیکی کی راہ میں) انھیں بڑھاؤ) ظاہری طور پر کنایہ ان لوگوں کی طرف راجع ہے جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ یعنی وہ لوگ جنھوں نے اپنے گناہوں کا اعتراف کرلیا تھا۔ اس لیے کہ کنایہ کے لیے کسی اسم ظاہر کا ہونا ضروری ہوتا ہے جس کا سلسلہ خطاب میں پہلے ذکر ہو چکا ہو۔ آیت میں ظاہر کلام اور مقتضائے لفظ یہی ہے۔ اس سے تمام اہلِ ایمان مراد لینا بھی درست ہے اس لیے کہ اس پر دلالتِ حال موجود ہے جس طرح یہ قول باری ہے (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ۔ بے شک ہم نے اسے قدر کی رات میں نازل کیا) یعنی قرآن۔ اسی طرح یہ قولِ باری ہے (مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ۔ اللہ تعالیٰ اس کی پشت پر ایک بھی چلنے والا جاندار نہ چھوڑتا) یہاں اس سے زمین مراد ہے۔ نیز فرمایا (حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ۔ یہاں تک کہ وہ پردے میں چھپ گیا) یعنی سورج۔

ان آیات میں دلالتِ حال کی بنا پر مذکورہ امور سے کنایہ کیا گیا جبکہ خطاب میں اسمائے ظاہر کی صورت میں ان کا ذکر موجود نہیں ہے۔ یہی صورتِ حال قولِ باری (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) کے اندر بھی ہے کہ اس میں تمام اہلِ ایمان کے اموال مراد ہونے کا احتمال موجود ہے اور قول باری (تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا) اس پر دلالت کرتا ہے۔ اگر آیت میں کنایہ ان لوگوں کے متعلق ہے جن کا خطاب میں ذکر

ہو چکا ہے یعنی وہ لوگ جو اپنے گناہوں کا اعتراف کرتے ہیں تو اس صورت میں تمام اہلِ اسلام کے اموال سے
صدقات وصول کرنے کے وجوب پر آیت ظاہراً دلالت کرے گی، اس لیے کہ احکامِ دین میں تمام مسلمانوں
کی حیثیت یکساں ہے الا یہ کہ کسی دلیل کی بنیاد پر کوئی تخصیص ہو جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایسا حکم جو
اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے بندوں میں سے کسی ایک کے بارے میں یا اس کے خلاف جاری کیا گیا
ہو، وہ تمام لوگوں کے لیے لازم ہوگا، اِلّا یہ کہ تخصیص کی کوئی دلیل قائم ہو جائے۔ قول باری (تُطَهِّرُهُمْ)
سے مراد گناہوں کی نجاست کا ازالہ ہے جو صدقہ نکالنے کی بنا پر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ
جب نجس کے اسم کا کفر پر اطلاق کیا گیا جس میں ظاہری نجاست کے ساتھ کفر کی تشبیہ کا پہلو مدِنظر تھا تو اس
کے بالمقابل، نیز اس کے ازالہ کے لیے تطہیر کے اسم کا اطلاق کیا گیا ______

______ جس طرح ظاہری نجاست
کی تطہیر اس کے ازالہ کے ذریعے ہوتی ہے۔ گناہوں پر نجس کے اسم کے اطلاق اور ایسے افعال کے ذریعے جو اللہ سے
انھیں معاف کرانے کا ذریعہ بنتے ہیں، ان کے ازالہ پر تطہیر کے اسم کے اطلاق کی یہی کیفیت ہے۔

اہلِ ایمان کے اموال سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو صدقات وصول کرتے تھے اس کی بنا پر اللہ تعالیٰ
نے ان پر تطہیر کے اسم کا اطلاق کیا جس کے معنی یہ ہیں کہ اہلِ ایمان حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صدقات ادا کر کے
تطہیر کے حق دار قرار پاتے ہیں۔ اس لیے کہ اگر مسلمانوں کی طرف سے صدقات کی ادائیگی نہ ہوتی بلکہ صرف حضور
صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے وصولی ہوتی تو اس صورت میں وہ تطہیر کے اہل قرار نہ پاتے، اس لیے کہ تطہیر کا
استحقاق انھیں ان کی اطاعت اور صدقہ کی ادائیگی کے ثواب کے طور پر حاصل ہوتا ہے۔ اگر صدقات کے
سلسلے میں ان کا اپنا کوئی عمل نہ ہو تو وہ کسی اور کے عمل کی بنیاد پر نہ تو تطہیر کے حق دار ٹھہرائے جا سکتے ہیں.
اور نہ ہی ازکیا، یعنی پاک صاف بن سکتے ہیں۔ اس لیے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ زیرِ بحث آیت کے مضمون
میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صدقات کی ادائیگی کا مفہوم موجود ہے۔ اسی ادائیگی کی بنیاد پر وہ ازکیا، اور
پاک وصاف قرار پائے۔

آیت میں صدقہ سے زکوٰۃ مراد ہے یا ان گناہوں کا کفارہ جن کا انھوں نے ارتکاب کیا تھا، اس
مراد کے تعین میں اختلافِ رائے ہے۔ حسن سے مروی ہے کہ اس سے زکوٰۃ مراد نہیں ہے بلکہ ان گناہوں کا
کفارہ مراد ہے جو ان سے سرزد ہوئے تھے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس سے زکوٰۃ مراد ہے، درست
بات یہی ہے کہ اس سے فریضۂ زکوٰۃ کی تمام صورتیں مراد ہیں اس لیے کہ اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے
کہ اللہ تعالیٰ نے گناہوں کا ارتکاب کرنے والوں پر اموال کی زکوٰۃ کے سوا کوئی صدقہ واجب کر دیا تھا جس

ہیں دوسرے لوگ شامل نہیں ہیں۔ جب کسی دلیل سے اس کا ثبوت نہیں ہے تو پھر ظاہر بات یہی ہے کہ گنہگاروں اور دوسرے تمام لوگوں کا احکام وعبادات میں یکساں حکم ہے، صدقہ کے حکم کے ساتھ گنہگار مخصوص نہیں ہیں بلکہ اس حکم میں تمام لوگ برابر ہیں۔

ایک اور پہلو سے دیکھیے آیت کا مقتضیٰ تو یہ ہے کہ صدقہ تمام لوگوں پر واجب ہو جائے تاکہ احکام کے لحاظ سے تمام کی حیثیت یکساں ہو جائے۔ اور صرف دلیل کی بنا پر کسی کی تخصیص کی کوئی صورت نکلے اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ آیت میں مذکورہ صدقہ کا حکم تمام لوگوں پر واجب ہو جائے اور کوئی گروہ اس حکم کے ساتھ مخصوص نہ ہو، جب یہ بات ثابت ہو گئی تو پھر آیت میں مذکورہ صدقہ سے زکوٰۃ ہی مراد ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ تمام لوگوں کے اموال میں فریضۂ زکوٰۃ کے سوا اور کوئی حق لازم نہیں ہے۔ قول باری (تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا) میں اس پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے کہ وہ صدقہ ہے ان کے گناہوں کا کفارہ بنتا ہے، اور یہ فریضۂ زکوٰۃ کے علاوہ ہے۔ اس لیے کہ زکوٰۃ بھی تو اس کے ادا کرنے والے کی تطہیر و تزکیہ کرتی ہے۔ دوسری طرف یہ حقیقت بھی اپنی جگہ ہے کہ تمام کے تمام مکلفین کو تطہیر و تزکیہ والے عمل کی ضرورت ہوتی ہے۔

قول باری ہے (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ) میں اموال کی تمام اصناف کے لیے عموم ہے اس لیے آیت اموال کی تمام اصناف سے وصولیٔ زکوٰۃ کی مقتضی ہے، صرف بعض اصناف سے زکوٰۃ کی وصولی کافی نہیں ہوگی، جب کہ بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ صرف ایک ہی صنف سے زکوٰۃ کی وصولی آیت کے حکم پر عمل پیرا ہونے کے لیے کافی ہوگی۔ لیکن ہمارے نزدیک پہلی بات درست ہے۔ ہمارے شیخ ابوالحسن کرخی بھی یہی کہا کرتے تھے۔

مسائلِ زکوٰۃ

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں کئی مواقع پر زکوٰۃ کی فرضیت کا ذکر فرمایا ہے لیکن یہ ذکر مجمل الفاظ میں ہوا ہے، جس میں اس وضاحت کی ضرورت باقی رہ گئی تھی کہ لوگوں سے زکوٰۃ لی جائے اور کتنی مقدار میں لی جائے۔ زکوٰۃ کے وجوب کے لیے مال کی مقدار کیا ہو؟ اس کے لیے وقت کونسا ہو؟ اس کے مستحقین کون سے لوگ ہیں؟ اور اس کے مصارف کیا کیا ہیں؟ وغیرہ وغیرہ۔ ان تمام امور کے لحاظ سے زکوٰۃ کا لفظ ایک مجمل لفظ تھا، پھر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہوا (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) اس میں لفظ صدقہ کے اندر اجمال ہے۔ اموال کے اندر اجمال نہیں ہے اس لیے کہ اموال کے اسم میں اپنے

مدلولات کے لیے عموم ہے۔ تاہم یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اس سے تمام اموال مراد نہیں ہیں، بلکہ یہ حکم بعض اموال کے ساتھ خاص ہے۔ اسی طرح اس کا وجوب بھی ایک وقت کے ساتھ مخصوص ہے۔ اس سے سارا زمانہ مراد نہیں ہے۔ اس کی نظیر یہ قولِ باری ہے (وَفِیْ اَمْوَالِھِمْ حَقٌّ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُوْمِ۔ ان کے اموال میں سائل اور محروم کا بھی حق ہوتا ہے) زکوٰۃ کے سلسلے میں اوپر جن امور کا ذکر کیا گیا ہے ان کے بارے میں اللہ کو یہ بات منظور تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کی تفصیلات بیان فرمائیں اور یہ سارا معاملہ آپ کے سپرد کر دیا جائے۔

ارشادِ باری ہے (مَا اٰتَاکُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْہُ وَمَا نَھَاکُمْ عَنْہُ فَانْتَھُوْا، رسول جو کچھ تمھیں دیں اسے لے لو اور جس سے تمھیں روکیں اس سے رک جاؤ) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن بشار نے، انھیں محمد بن عبداللہ انصاری نے، انھیں صرد بن ابی المنازل نے، انھوں نے حبیب المالکی کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ ایک شخص نے حضرت عمران بن حصینؓ سے یہ کہا کہ: ابونجید! آپ ہمیں ایسی باتیں سناتے ہیں جن کی قرآن میں ہمیں کوئی اصل نہیں ملتی۔" یہ سن کر حضرت عمرانؓ کو غصہ آ گیا اور فرمانے لگے "کیا تمھیں قرآن میں یہ بات ملی ہے کہ چالیس درہم پر ایک درہم زکوٰۃ ہے یا اتنی بکریوں پر ایک بکری ہے یا اتنے اونٹوں پر ایک اونٹ ہے، وغیرہ وغیرہ۔ کیا تمھیں یہ تمام باتیں قرآن میں ملتی ہیں؟" اس شخص نے نفی میں اس کا جواب دیا، اس پر حضرت عمرانؓ نے فرمایا: پھر تم نے یہ باتیں کس سے لی ہیں؟ یہ تمام باتیں تم نے ہم سے لی ہیں اور ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے لی ہیں"۔ حضرت عمرانؓ نے سلسلۂ گفتگو میں اسی طرح کے بہت سے امور کا ذکر کیا۔

اموال کی جن اصناف پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے ان میں سے چاندی اور سونے کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں فرمایا ہے (وَالَّذِیْنَ یَکْنِزُوْنَ الذَّھَبَ وَالْفِضَّۃَ وَلَا یُنْفِقُوْنَھَا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ فَبَشِّرْھُمْ بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ۔ جو لوگ سونا اور چاندی جمع رکھتے ہیں اور انھیں اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے انھیں ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دو) اللہ تعالیٰ نے تاکید و تبیین کی خاطر سونا اور چاندی کے مخصوص ترین نام لے کر ان دونوں میں حق یعنی زکوٰۃ کے وجوب کا منصوص طریقے سے ذکر فرمایا۔ فصلوں اور پھلوں پر زکوٰۃ کو منصوص طریقے سے اس آیت میں بیان فرمایا (وَھُوَ الَّذِیْ اَنْشَاَ جَنّٰتٍ مَّعْرُوْشٰتٍ وَّغَیْرَ مَعْرُوْشٰتٍ، وہ اللہ ہی ہے جس نے طرح طرح کے باغ اور تاکستان پیدا کیے) تا قولِ باری (کُلُوْا مِنْ ثَمَرِہٖ اِذَا اَثْمَرَ وَاٰتُوْا حَقَّہٗ یَوْمَ حَصَادِہٖ۔ کھاؤ ان کی پیداوار جب کہ یہ پھلیں اور ان کا حق ادا کرو جب ان کی فصل کاٹو) جن اموال میں زکوٰۃ واجب ہوتی

ہے وہ یہ ہیں۔ سونا، چاندی، سامان تجارت، اونٹ، گائے اور بھیڑ بکریاں بشرطیکہ یہ سب چرنے والے ہوں۔ نیز زرعی اجناس اور پھل، ان میں سے بعض میں زکوٰۃ کے وجوب کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے بھی ہے۔

بعض زرعی پیداوار اور اجناس نیز پھلوں کی زکوٰۃ کی تفصیل سورۂ انعام میں گزر چکی ہے۔ چاندی کے نصاب کی مقدار دوسو درہم اور سونے کے نصاب کی مقدار بیس دینار ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی روایت منقول ہے۔ اونٹوں کے نصاب کی مقدار پانچ اونٹ اور بھیڑ بکریوں کا نصاب چالیس بکریاں اور گایوں کے نصاب کی مقدار تیس گائیں ہیں۔ سونے، چاندی اور سامان تجارت کا چالیسواں حصہ زکوٰۃ میں واجب ہوتا ہے۔ بشرطیکہ مذکورہ چیزیں نصاب کو پہنچ چکی ہوں۔ پانچ اونٹوں میں ایک بکری، چالیس بکریوں میں ایک بکری اور تیس گایوں میں ایک تبیع یعنی نر بچہ جو ایک سال پورا کر کے دوسرے سال میں ہو، واجب ہوتا ہے۔

گھوڑوں پر زکوٰۃ کے متعلق اختلاف رائے ہے جس کا ہم عنقریب ذکر کریں گے، زکوٰۃ کی ادائیگی کا وقت وہ ہے جب مال پر ایک سال گزر جائے اور سال کی ابتدا اور انتہاء میں نصاب مکمل ہو، زکوٰۃ ایسے شخص پر واجب ہوتی ہے جو آزاد، عاقل، بالغ اور مسلمان ہو، نیز مال پر اس کی ملکیت از روئے شریعت صحیح ہو۔ اس پر کوئی قرض نہ ہو جو اس کے مال کی پوری مقدار کے مساوی ہو یا اس کے پاس اتنی مقدار کی مالیت ہو جس کے بعد اس کے پاس دوسو درہم فاضل نہ بچتے ہوں۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں القعنبی نے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے مالک بن انس کو یہ روایت پڑھ کر سنائی انھوں نے عمرو بن یحییٰ المازنی سے اس کی روایت کی، انھوں نے اپنے والد سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے ابوسعید خدریؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے (لیس فیما دون خمس ذود صدقة ولیس فیما دون خمس اواق صدقة ولیس فیما دون خمسة اوسق صدقة، پانچ اونٹوں سے کم میں کوئی زکوٰۃ نہیں، پانچ اوقیہ سے کم میں کوئی زکوٰۃ نہیں اور پانچ وسق سے کم میں کوئی زکوٰۃ نہیں)

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انھیں سلیمان بن داؤد المہری نے، انھیں ابن وہب نے، انھیں جریر بن حازم نے، ابواسحاق سے، انھوں نے عاصم بن ضمرہ اور حارث الاعور سے، ان دونوں نے حضرت علیؓ سے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا: "جب تمھارے پاس دوسو درہم ہوں اور اس پر سال گزر جائے تو اس میں پانچ درہم زکوٰۃ کے ہوں گے۔ سونا جب تک بیس دینار کو نہ پہنچ جائے اس وقت تک تم پر کوئی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، جب اس کی مقدار بیس دینار

ہو جائے اور اس پر سال گزر جائے تو نصف دینار زکوٰۃ ہو گی۔ کسی مال میں اس وقت تک زکوٰۃ واجب نہیں ہو گی جب تک اس پر سال نہ گزر جائے۔" سال گزرنے کے متعلق یہ روایت اگرچہ خبر واحد ہے لیکن فقہاء نے اسے قبول کیا ہے اور اس پر عمل پیرا ہوئے ہیں اس بنا پر اس کا مرتبہ خبر متواتر جیسا ہے جو علم کی موجب ہوتی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اگر ایک شخص نصاب کا مالک ہو جائے تو جس وقت اسے اس کی ملکیت حاصل ہو جائے گی اس وقت ہی وہ اس کی زکوٰۃ نکال دے گا۔ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ جب تک سال نہ گزر جائے اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہو گی۔ جب تمام حضرات کا اس پر اتفاق ہے کہ زکوٰۃ نکال لینے کے بعد جب تک سال گزر نہ جائے اس وقت تک اس مال میں دوبارہ زکوٰۃ واجب نہیں ہو گی تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ زکوٰۃ کا وجوب سال گزرنے کو چھوڑ کر صرف مال کے ساتھ نہیں ہے بلکہ دونوں کے ساتھ ہے۔ مال اور سال دونوں کی بنا پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے پہلی مرتبہ زکوٰۃ کی ادائیگی کے بعد اگلی زکوٰۃ کے لیے سال گزرنے کی شرط والی روایت پر عمل کیا ہے جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد میں سال گزرنے کے سلسلے میں ادائیگی سے قبل اور ادائیگی سے بعد کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے بلکہ آپ نے تمام اموال میں زکوٰۃ کے ایجاب کی عام نفی کر دی ہے، الّا یہ کہ سال گزر جائے۔ اس لیے اس روایت پر ہر نصاب کے سلسلے میں عمل پیرا ہونا واجب ہو گیا خواہ ادائیگی سے قبل کی صورت ہو یا بعد کی۔ تاہم یہاں یہ احتمال ہے کہ شاید حضرت ابن عباسؓ نے اپنے قول سے نصاب کی ملکیت ہوتے ہی ادائیگی کا ایجاب مراد نہ لیا ہو، بلکہ انھوں نے یہ مراد لی ہو کہ زکوٰۃ کی ادائیگی میں تعجیل جائز ہے۔ یعنی سال گزرنے سے قبل ہی زکوٰۃ نکال دی جائے تو اس کا جواز ہے اس لیے کہ روایت میں اس سلسلے میں وجوب کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

چاندی کی زکوٰۃ

اگر چاندی کی مقدار دو سو درہم سے زائد ہو جائے تو آیا اس زائد مقدار کی بھی زکوٰۃ نکالی جائے گی یا نہیں؟ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ دو سو سے زائد مقدار کی زکوٰۃ اسی کے حساب سے نکالی جائے گی۔ امام ابو یوسف، امام محمد، امام مالک اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ دو سو سے زائد مقدار پر کوئی زکوٰۃ نہیں جب تک کہ چالیس درہم نہ ہو جائیں۔ امام ابو حنیفہؒ کا یہی قول ہے۔ اس قول کی دلیل وہ حدیث ہے جسے عبدالرحمٰن بن غنم نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے اور انھوں نے حضور

صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (ولیس فیما زاد علی المائتین الدراھم شئی حتی یبلغ اربعین درھما۔ دوسو درہموں سے زائد پر کوئی زکوٰۃ نہیں جب تک کہ چالیس درہم نہ ہو جائیں) نیز حضرت علیؓ کی روایت جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ھاتوا زکاۃ الورقۃ من کل اربعین درھما درھما ولیس فیما دون خمس اواق صدقۃ۔ چاندی کی زکوٰۃ ہر چالیس درہم پر ایک درہم ادا کرو اور پانچ اوقیہ سے کم مقدار میں کوئی زکوٰۃ نہیں) آپ کے ارشاد (فی کل اربعین درھما درھماً) پر بایں معنی عمل پیرا ہونا واجب ہے کہ آپ نے چالیس درہم کو چاندی کے اندر زکوٰۃ کے وجوب کی مقدار قرار دیا جس طرح آپ کا یہ ارشاد ہے۔

بکریوں کی زکوٰۃ

واذا کثرت الغنم ففی کل مائۃ شاۃ شاۃ۔ جب بکریوں کی تعداد زیادہ ہو جائے تو ہر چالیس بکریوں پر ایک بکری ہوگی) نظر اور قیاس کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے۔ وہ یہ کہ ایسا مال ہے جس میں زکوٰۃ کے وجوب کے لیے اصل کے لحاظ سے ایک نصاب مقرر ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ایک نصاب مکمل ہونے کے بعد اس کے ساتھ زکوٰۃ سے وقفہ بھی آئے جس طرح چرنے والے مویشیوں کی زکوٰۃ میں ہوتا ہے۔ لیکن یہ بات پھلوں کی زکوٰۃ کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ پر لازم نہیں آتی اس لیے کہ ان کے نزدیک پھلوں کی زکوٰۃ کا سرے سے کوئی نصاب ہی نہیں ہے۔ اس کے برعکس امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک پھلوں کی زکوٰۃ کے لیے اصل کے لحاظ سے نصاب مقرر ہے۔ اور پھر اس نصاب کے حصول کے بعد کسی مقدار کا اعتبار ضروری نہیں ہوتا بلکہ قلیل اور کثیر دونوں مقداروں میں زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے۔ ان دونوں حضرات کے نزدیک درہم و دینار کی زکوٰۃ میں بھی یہی طریق کار ہے کہ ایک نصاب مکمل ہو جانے کے بعد پھر کسی مقدار کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ نصاب سے زائد مقدار پر اسی کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ اگر امام ابویوسف اور امام محمد کی اس دلیل کو تسلیم کر لیا جائے تو پھی درہم و دینار کی نصاب سے زائد مقدار کی زکوٰۃ کے سلسلے میں اسے پھلوں کی زکوٰۃ پر قیاس کرنے کی بہ نسبت مویشیوں کی زکوٰۃ پر قیاس کرنا اولیٰ ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مویشیوں میں سال کی تکرار کے ساتھ حق یعنی زکوٰۃ کی تکرار ہوتی ہے۔ لیکن زمین کی پیداوار میں صرف ایک دفعہ زکوٰۃ کا وجوب ہوتا ہے اور سال کی تکرار کے ساتھ زکوٰۃ کے وجوب کی تکرار نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ ایسا مال جس میں زکوٰۃ کا وجوب سال کی تکرار کی بنا پر

بار بار ہوتا ہے اس میں اس مال کی بہ نسبت جس میں یہ تکرار نہیں ہے، نصاب سے زائد مقدار پر خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر زکوٰۃ کا وجوب اولیٰ ہو جائے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ کلیہ مویشیوں کی زکوٰۃ میں ٹوٹ جاتا ہے اس لیے کہ مویشیوں میں سال کی تکرار کے ساتھ زکوٰۃ کا وجوب بھی متکرر ہوتا ہے لیکن یہ چیز ان کی زکوٰۃ میں نصاب کے بعد وقفہ کے لیے مانع نہیں ہے۔ نصاب سے زائد دراہم کی زکوٰۃ کو زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ پر قیاس کرنے کی بہ نسبت مویشیوں کی زکوٰۃ پر قیاس کرنا اولیٰ ہے اس پر یہ حقیقت بھی دلالت کرتی ہے کہ قرض کی بنا پر عشر ساقط نہیں ہوتا اسی طرح زمین کے مالک کی موت سے بھی عشر کا سقوط نہیں ہوتا لیکن دراہم وسوائم یعنی مویشیوں کی زکوٰۃ ان دونوں صورتوں میں ساقط ہو جاتی ہے۔ اس بنا پر دراہم کی زکوٰۃ کو زمین کی پیداوار کی زکوٰۃ پر قیاس کرنے کی بہ نسبت مویشیوں کی زکوٰۃ پر قیاس کرنا اولیٰ ٹھہرا۔

گایوں کی زکوٰۃ

اگر گایوں کی تعداد چالیس سے اوپر ہو جائے تو اس کی زکوٰۃ میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق زائد پر زکوٰۃ اسی کے حساب سے نکالی جائے گی اور امام ابویوسف نیز امام محمد کے نزدیک جب تک تعداد ساٹھ کو نہ پہنچ جائے زائد پر کوئی زکوٰۃ عائد نہیں ہوگی۔ اسد بن عمر نے امام ابوحنیفہ سے ان دونوں حضرات کے قول کے مماثل قول کی بھی روایت کی ہے۔ ابن ابی لیلیٰ، امام مالک، سفیان ثوری اوزاعی، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول بھی صاحبین کے قول کی طرح ہے۔ امام ابوحنیفہ کے قول کے لیے قول باری (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) سے استدلال کیا جاتا ہے۔ آیت میں تمام اموال کے لیے عموم ہے۔ خاص طور پر جب کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ مال یعنی گائیں آیت کے حکم میں داخل ہیں اور آیت میں مراد بھی ہے۔ اس بنا پر عموم کی رو سے قلیل اور کثیر سب پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے یہ روایت کی ہے کہ زائد پر کوئی زکوٰۃ نہیں جب تک گایوں کی تعداد پچاس کو نہ پہنچ جائے، اس میں ایک مکمل مُسِنّہ یعنی مادہ بچہ جو دو سال پورا کر کے تیسرے سال میں ہو۔ نیز مسنّہ کا چوتھائی حصہ یعنی سوا مسنّہ زکوٰۃ میں نکالی جائے گی۔ امام ابوحنیفہ کے پہلے قول کے لیے یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ چالیس سے دس زائد ہونے کی صورت میں وقص یعنی دو نصابوں کے درمیان والا حصّہ نو رہ جاتا ہے جس سے زکوٰۃ میں کسر لازم آتی ہے اور امام صاحب فروع صدقات میں کسر کے قائل نہیں کیونکہ اس میں عوام کو دقت پیش آتی ہے۔ اگر ساٹھ کا قول ہو تو انیس کی تعداد پر وقص ہوگا اس صورت میں یہ گایوں کے اوقاص کے خلاف بات

بات ہوگی کیونکہ گایوں میں دو نصابوں کا درمیانی فاصلہ اتنا نہیں ہوتا۔ جب پچاس والی بات بھی غلط ہوگئی اور ساٹھ والی بھی تو اب تیسرا قول ثابت ہوگیا وہ یہ کہ چالیس سے زائد پر زکوٰۃ چالیس کے حساب سے واجب ہوگی خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر۔ سعید بن المسیب، ابوقلابہ، زہری اور قتادہ سے مروی ہے کہ پانچ گایوں پر ایک بکری واجب ہوتی ہے۔ لیکن یہ قول شاذ ہے اس لیے کہ اہل علم کا اس کے خلاف اتفاق رائے ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول صحیح روایات سے بھی اس قول کا بطلان ہوجاتا ہے۔

اونٹوں کی زکوٰۃ

عاصم بن ضمرہ نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ پچیس اونٹوں میں پانچ بکریاں زکوٰۃ میں نکالی جائیں گی سفیان ثوری نے اس قول کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت علیؓ اپنے علم وفضل کی بنا پر ایسی غلط بات کہنے سے بہت بلند ہیں۔ دراصل راوی کو غلطی ہوگئی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بکثرت روایات سے یہ ثابت ہے کہ پچیس اونٹوں میں ایک بنت مخاض ہے یعنی اونٹ کا مادہ بچہ جو ایک سال مکمل کرکے دوسرے سال میں پہنچ گیا ہو۔ یہ ہوسکتا ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک بنت مخاض کی قیمت کے عوض پانچ بکریاں لے لی ہوں اور راوی کو گمان ہوگیا ہو کہ حضرت علیؓ کے نزدیک پچیس اونٹوں پر پانچ بکریوں کی زکوٰۃ ہے۔

ایک سو بیس سے زائد اونٹوں کی زکوٰۃ میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ ایک سو بیس کے بعد فریضہ نئے سرے سے شروع کیا جائے گا۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ اگر اونٹوں کی تعداد ایک سو اکیس ہوجائے تو زکوٰۃ وصول کرنے والے کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو تین بنت لبون لے لے، یعنی اونٹ کے مادہ بچے جو دو سال مکمل کرکے تیسرے سال میں ہوں اور اگر چاہے تو دو حقے وصول کرلے یعنی تین سال مکمل کرکے چوتھے سال والے بچے۔ ابن شہاب کا قول ہے کہ اگر اونٹوں کی تعداد ایک سو اکیس ہوجائے تو ایک سو انتیس تک تین بنت لبون لی جائیں گی اور ایک سو تیس پر ایک حقہ اور دو بنت لبون لی جائیں گی۔ یہاں آکر ابن شہاب زہری اور امام مالک کا قول یکساں ہے لیکن ایک سو اکیس سے ایک سو انتیس تک کی زکوٰۃ میں ان دونوں حضرات کے اقوال میں اختلاف ہے۔

اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایک سو بیس سے زائد کا حساب یہ ہے کہ ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ واجب ہوگا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ کے مسلک سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ ایک سو بیس کے بعد زکوٰۃ کا حساب نئے سرے سے شروع کیا جائے گا اور اس میں وہی طریقہ اختیار

کیا جائے گا جو ایک سو بیس تک اختیار کیا گیا تھا۔

زکوٰۃ کے اونٹوں کی عمریں

حضرت علیؓ سے یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ انھوں نے زکوٰۃ میں دیے جانے والے اونٹوں کی عمریں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کی تھیں، جب ان سے یہ پوچھا گیا تھا کہ آیا آپ کے پاس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات میں سے کوئی چیز ہے؟ تو انھوں نے جواب میں فرمایا تھا کہ ہمارے پاس بھی وہی کچھ ہے جو لوگوں کے پاس ہے البتہ ہمارے پاس یہ صحیفہ (کتابچہ) بھی ہے۔ سوال کیا گیا کہ اس میں کیا ہے تو آپ نے جواب دیا کہ اس میں اونٹوں کی عمریں درج ہیں اور یہ عمریں میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کی تھیں۔ جب حضرت علیؓ کے قول سے زکوٰۃ کا حساب نئے سرے سے شروع کرنا ثابت ہو گیا اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ انھوں نے اونٹوں کی عمریں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کی تھیں تو اب اس کی حیثیت توقیف یعنی شرعی دلیل جیسی ہو گئی اس لیے کہ حضرت علیؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت نہیں کر سکتے تھے۔ علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزمؓ کے لیے جو تحریر لکھوائی تھی اس میں بھی ایک سو بیس کے بعد نئے سرے سے حساب شروع کرنے کا حکم درج تھا، اس میں ایک اور پہلو بھی ہے وہ یہ کہ اس قسم کے مقادیر کا اثبات صرف توقیف یا امت کے اتفاق کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ جب ایک سو بیس اونٹوں میں دو حقوں کے وجوب پر سب کا اتفاق ہے اور ایک سو بیس سے زائد میں اختلاف رائے ہے تو ہمارے لیے ان دونوں حقوں کا اسقاط جائز نہیں ہے اس لیے کہ ان کا وجوب نقل متواتر اور اتفاق امت سے ثابت ہے اور کسی چیز کا وجوب ہمیشہ یا تو توقیف کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے یا اتفاق امت کے ذریعے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی روایات میں یہ منقول ہے کہ جب اونٹوں کی تعداد ایک سو بیس سے زائد ہو جائے تو ہر پچاس پر ایک حقہ اور ہر چالیس پر ایک بنت لبون زکوٰۃ میں نکالی جائے گی، اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان روایات کے الفاظ میں اختلاف ہے بعض میں "واذا کثرت الابل" کے الفاظ ہیں یعنی "جب اونٹ بہت زیادہ ہو جائیں" اور ظاہر ہے کہ ایک سو بیس پر ایک کے اضافے سے اونٹ بہت زیادہ نہیں ہو جاتے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ اس اضافے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد وہ کثرت ہے جس کی بنا پر اس فقرے کا اطلاق ہو سکتا ہو کہ اس اضافے سے اونٹوں کی تعداد بہت زیادہ ہو گئی ہے۔" ہم بھی اس کثرت کی صورت میں حدیث میں وارد زکوٰۃ کو واجب کر دیتے ہیں، وہ یہ کہ جب اونٹوں کی تعداد ایک سو نوے ہو جائے تو اس میں تین حقے

اور ایک بنت لبون زکوٰۃ میں دیے جائیں گے۔

اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے ایک سو بیس پر ایک کے اضافے سے زکوٰۃ کے حساب میں تبدیلی کے وجوب کا قائل یا تو اس ایک زائد اونٹ کی بنا پر تبدیلی کرتے ہوئے اصل یعنی ایک سو بیس اور اس دونوں میں زکوٰۃ واجب کر دے گا یا ایک سو بیس میں تو واجب کر دے گا لیکن اس ایک زائد میں کوئی زکوٰۃ واجب نہیں کرے گا۔ اگر وہ پہلی صورت اختیار کرتے ہوئے تین بنت لبون واجب کر دے گا تو وہ چالیس پر ایک بنت لبون واجب نہیں کرے گا، بلکہ چالیس اور ایک یعنی اکتالیس پر ایک بنت لبون واجب کرے گا حالانکہ یہ صورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے خلاف ہے۔ اگر وہ دوسری صورت اختیار کرے گا یعنی ایک زائد اونٹ کی بنا پر حساب میں تبدیلی کر دے گا لیکن اس ایک کی کوئی زکوٰۃ نہیں نکالے گا تو گویا وہ ایک سو بیس پر تین بنت لبون دے گا اور اس ایک زائد کو عفو یعنی زکوٰۃ سے معاف قرار دے گا۔ لیکن یہ صورت اختیار کر کے وہ اصول کی خلاف ورزی کا مرتکب ہو گا اس لیے کہ زکوٰۃ سے معاف تعداد کے وجود کی بنا پر زکوٰۃ کے حساب میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی۔

بھیڑ بکریوں کی زکوٰۃ کے حساب میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، امام مالک، سفیان ثوری، اوزاعی، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ دو سو ایک پر، چار سو تک تین بکریاں اور چار سو پر چار بکریاں زکوٰۃ میں دی جائیں گی۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ جب ان کی تعداد تین سو ایک ہو جائے تو چار بکریاں دی جائیں گی اور جب چار سو ایک ہو جائے تو پانچ بکریاں دی جائیں گی۔ ابراہیم نخعی نے بھی اسی قسم کی روایت کی ہے تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حد استفاضہ تک پہنچنے والی روایات سے پہلا قول ثابت ہوتا ہے۔ حسن بن صالح کا قول ثابت نہیں ہوتا۔

کام کرنے والے اونٹ اور گایوں کی زکوٰۃ کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب ثوری، اوزاعی، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ اس میں کوئی زکوٰۃ نہیں۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اس میں زکوٰۃ ہے۔ پہلے قول کی دلیل وہ روایت ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں حسن بن اسحاق التستری نے، انھیں حمویہ نے، انھیں سوار بن مصعب نے لیث سے، انھوں نے طاؤس سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لیس فی البقر العوامل صدقۃ۔ کام کرنے والی گایوں میں کوئی زکوٰۃ نہیں ہے) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں عبداللہ بن محمد النفیلی نے، انھیں زہیر نے، انھیں ابواسحٰق نے عاصم بن ضمرہ سے نیز حارث الاعور سے ان دونوں نے حضرت علیؓ سے (زہیر کا کہنا ہے کہ میرا خیال ہے کہ حضرت علیؓ نے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہوئے کہا) کہ ہر تیس گایوں پر ایک تبیع اور چالیس پر ایک مسنہ اور کام کرنے والی گایوں پر کچھ نہیں۔ تبیع دوسرے سال کا بچھڑا اور مسنہ تیسرے سال کی بچھڑی کو کہتے ہیں نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (لیس فی النخة ولا فی الکسعة ولا فی الجبھة صدقة، نخہ، کسعہ اور جبھہ میں کوئی زکوٰۃ نہیں) اہل لغت کا قول ہے کہ نخہ کام کرنے والی گایوں کو، کسعہ گدھوں کو اور جبھہ گھوڑوں کو کہا جاتا ہے۔ ایک اور پہلو سے دیکھیے چاندی اور سونے کے سوا دوسری تمام چیزوں میں زکوٰۃ کے وجوب کا تعلق اس امر سے ہوتا ہے کہ اس چیز کو رکھا اس مقصد کے لیے گیا ہو کہ خود اس چیز سے یا اس کی نسل سے مال کی افزائش حاصل کی جا سکے۔ چرنے والے مویشیوں میں یا تو خود ان سے یا ان کی نسل سے افزائش حاصل کی جاتی ہے اس کے برعکس کام کرنے والے جانوروں کو افزائش کے مقصد کے تحت نہیں رکھا جاتا۔ ان کی حیثیت تو غلے کے گوداموں اور استعمال کے کپڑوں وغیرہ جیسی ہوتی ہے۔ اس پر ایک اور پہلو سے نظر ڈالیے۔ کام کرنے والے جانوروں میں زکوٰۃ کے وجوب کے علم کی لوگوں کو اسی طرح ضرورت تھی۔ جس طرح چرنے والے جانوروں میں زکوٰۃ کے وجوب کے علم کی۔ اگر ان کی زکوٰۃ کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کوئی ہدایت ہوتی تو یہ بھی اسی پیمانے پر منقول ہوتی جس پیمانے پر چرنے والے جانوروں کی زکوٰۃ کے متعلق ہدایت منقول ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت روایت کے ذریعے یہ ہدایت منقول نہیں ہے اور نہ ہی صحابہ کرام سے۔ تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ دراصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس کے ایجاب کے بارے میں سرے سے کوئی ہدایت نہیں دی گئی ہے بلکہ آپ سے ایسے جانوروں میں زکوٰۃ کی نفی پر دلالت کرنے والی روایات منقول ہیں جن میں سے بعض کو ہم اوپر نقل کر آئے ہیں۔ ان میں سے ایک روایت وہ ہے جسے یحییٰ بن ایوب نے المثنیٰ بن الصباح سے اور انھوں نے عمرو بن دینار سے نقل کی ہے کہ انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت پہنچی ہے کہ آپ نے فرمایا (لیس فی ثور المثیرة صدقة۔ ہل میں کام کرنے والے بیل میں کوئی زکوٰۃ نہیں۔

حضرت علیؓ، حضرت جابر بن عبداللہ، ابراہیم نخعی، مجاہد، حضرت عمر بن عبدالعزیز اور زہری سے کام کرنے والی گایوں میں زکوٰۃ کی نفی کی روایت منقول ہے۔ اس پر حضرت انس کی یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقات کے بارے میں حضرت ابوبکرؓ کو ایک تحریر لکھ کر دی تھی جس کے الفاظ یہ تھے (ھذہ فریضة الصدقة التی فرضھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی المسلمین فمن سئلھا من المومنین علی وجھھا فلیعطھا ومن سئل فوقھا فلا یعطہ صدقة الغنم

فی سائمتھا اذا کانت اربعین فیھا شاۃ ، یہ فریضۂ زکوٰۃ ہے جسے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں پر فرض کر دیا ہے ، جو شخص مسلمانوں سے زکوٰۃ کی درست مقدار طلب کرے اسے زکوٰۃ ادا کر دی جائے۔ اور جو شخص اس سے زائد کا مطالبہ کرے اسے زکوٰۃ نہ دی جائے ، بھیڑ بکریوں کی زکوٰۃ جب ان کی تعداد چالیس کو پہنچ جائے اور وہ چرنے والی ہوں ، ایک بکری ہے) اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ چرنے والی بھیڑ بکریوں میں زکوٰۃ کی نفی کر دی اس لیے کہ آپ نے چرنے والیوں کا ذکر کر کے دوسری تمام سے زکوٰۃ کی نفی فرما دی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (فی خمس من الابل شاۃ۔ پانچ اونٹوں پر ایک بکری ہے) اس کا عموم ہے چرنے والے اور نہ چرنے والے تمام اونٹوں میں زکوٰۃ کا موجب ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس عموم کی تخصیص ان روایات سے ہو جاتی ہے جو ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ لیکن کام کرنے والی گایوں میں زکوٰۃ کے وجوب کا امام مالک سے پہلے کسی نے بھی قول نقل نہیں کیا ہے۔

فصل

ہمارے اصحاب اور عام اہلِ علم کا قول ہے کہ چالیس بڑی چھوٹی بکریوں میں یعنی سال بھر کی اور سال سے کم میں ایک مسنّہ یعنی پورے سال کی بکری واجب ہوگی - امام شافعی کا قول ہے کہ جب تک سال بھر کی بکریاں چالیس نہ ہوجائیں اس وقت تک ان میں کوئی زکوٰۃ نہیں ہوگی، چالیس کی تعداد پوری ہوجانے کے بعد چھوٹی بکریوں کا ان کے ساتھ شمار کیا جائے گا - امام شافعی سے پہلے کسی کا یہ قول نہیں ہے - عاصم بن ضمرہ نے حضرت علیؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مویشیوں کی زکوٰۃ کے متعلق روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ آپ نے فرمایا (ولیعد صغیرھا وکبیرھا۔ اور صدقہ وصول کرنے والا چھوٹی بڑی تمام بکریوں کی گنتی کرے گا) آپ نے اس قول میں نصاب اور نصاب سے زائد بکریوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آثار متواترہ منقول ہیں کہ "چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے" جب چھوٹی بڑی بکریاں اکٹھی ہوجائیں تو تمام پر اس اسم کا اطلاق ہوتا ہے اور اس وقت کہا جاتا ہے کہ چالیس بکریاں ہوگئیں - یہ چیز چھوٹی بڑی تمام بکریوں میں جب یہ اکٹھی ہوجائیں، زکوٰۃ کے وجوب کی مقتضی ہے - نیز نصاب کی تکمیل کے بعد بڑی بکریوں کے ساتھ چھوٹی بکریوں کو شمار کرنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اسی طرح نصاب کے حکم میں بھی چھوٹی بڑی بکریوں کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔

کیا گھوڑوں پر زکوٰۃ ہے؟

چرنے والے گھوڑوں کی زکوٰۃ کے متعلق اختلاف رائے ہے - اگر صرف گھوڑیاں ہوں یا گھوڑے گھوڑیاں ہوں تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ نے ہر ایک گھوڑے گھوڑی پر ایک دینار زکوٰۃ واجب کر دی ہے، اگر مالک چاہے تو ان کی قیمت لگا کر ہر دو سو درہم پر پانچ درہم زکوٰۃ نکال دے - امام ابویوسف امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ گھوڑوں میں کوئی زکوٰۃ نہیں، عروہ السعدی نے

جعفر بن محمد سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت جابرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے چرنے والے گھوڑوں کے متعلق روایت کی ہے کہ ہر گھوڑے پر ایک دینار زکوٰۃ ہے۔ امام مالک نے زید بن اسلم سے، انھوں نے ابو صالح السمان سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا (ھی ثلاثۃ لرجل اجر ولآخر ستر وعلی رجل وزر فاما الذی ھی لہ ستر فالرجل یتخذھا تکرما وتجملا ولا ینسی حق اللہ فی رقابھا ولا فی ظھورھا۔ گھوڑے تین طرح کے ہوتے ہیں، یہ ایک شخص کے لیے اجر کا باعث بنتے ہیں اور دوسرے شخص کے لیے پردہ پوشی کا اور تیسرے کے لیے گناہ کا بوجھ ہوتے ہیں، جس شخص کے لیے یہ پردہ پوشی بنتے ہیں یہ وہ شخص ہے جو انھیں عزت وزینت کی خاطر پالتا ہے اور ان کی گردنوں، نیز پیٹھوں میں اللہ کے حق کو نہیں بھولتا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں میں ایک حق کا اثبات فرمادیا پھر سب کا اس پر اتفاق ہے کہ زکوٰۃ کے سوا تمام حقوق کا اسقاط ہو گیا ہے، اس سے ضروری ہو گیا کہ حدیث میں مذکورہ حق سے صدقۃ السوائم یعنی چرنے والے گھوڑوں کی زکوٰۃ مراد لی جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہو سکتا ہے کہ آپ نے اس سے تجارت کی زکوٰۃ مراد لی ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب گھوڑوں کا ذکر کیا تو آپ سے گدھوں کی زکوٰۃ کے متعلق پوچھا گیا، آپ نے ارشاد فرمایا: گدھوں کے بارے میں اللہ نے مجھ پر اس جامع آیت کے سوا اور کوئی آیت نازل نہیں کی (فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ خَیْرًا یَّرَہٗ وَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّۃٍ شَرًّا یَّرَہٗ۔ جو شخص ذرہ برابر بھی نیکی کرے گا وہ اسے دیکھ لے گا اور جو شخص ذرہ برابر بدی کرے گا وہ بھی اسے دیکھ لے گا) آپ نے گدھوں پر کوئی زکوٰۃ واجب نہیں کی اگر اس پوری حدیث میں تجارت کی زکوٰۃ مراد ہوتی تو آپ تجارت کی غرض سے رکھے گئے گدھوں پر بھی زکوٰۃ واجب کر دیتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مال میں زکوٰۃ کے سوا اور بھی حقوق ہوتے ہیں، اس لیے ہو سکتا ہے کہ درج بالا حدیث میں آپ نے زکوٰۃ کے سوا کوئی اور حق مراد لیا ہو اس کی دلیل شعبی کی روایت ہے جو انھوں نے فاطمہ بنت قیس سے نقل کی ہے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا فی المال حق سوی الزکوۃ، مال میں زکوٰۃ کے سوا بھی حق ہے) اس موقعہ پر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی (لَیْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْھَکُمْ) تا آخر آیت۔

سفیان نے ابو الزبیر سے روایت کی ہے انھوں نے حضرت جابرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے اونٹوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ اونٹوں میں حق ہوتا ہے۔ پھر آپ

سے اس حق کی تفسیر پوچھی گئی آپ نے فرمایا (اطراق فحلھا واعارۃ دلوھا ومنیحۃ سمینھا۔ سانڈ کے ساتھ جفتی کرانے کی اجازت دینا، پانی لانے کے لیے اونٹ مع ڈول عاریۃً دے دینا اور سواری کے لیے پلا ہوا اونٹ دے دینا) ہوسکتا ہے کہ گھوڑوں کے سلسلے میں مذکورہ حق سے اس قسم کا حق مراد ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر بات اس طرح ہوتی تو گھوڑوں اور گدھوں کے حکم میں کوئی فرق نہ ہوتا اس لیے کہ اس حق کے لحاظ سے گھوڑے اور گدھے ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں۔ لیکن جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں میں فرق کر دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ آپ نے معترض کے بیان کردہ مفہوم کا ارادہ نہیں کیا بلکہ اس سے آپ نے زکوٰۃ مراد لی ہے۔ علاوہ ازیں آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ زکوٰۃ نے ہر واجب حق کو منسوخ کر دیا ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حسن بن اسحٰق التستری نے، انھیں علی بن سعید نے انھیں المسیب بن شریک نے عبید المکتب سے، انھوں نے عامر سے، انھوں نے مسروق سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے کہ زکوٰۃ نے ہر صدقہ منسوخ کر دیا ہے۔" نیز یہ بھی مروی ہے کہ اہل شام نے حضرت عمرؓ سے ان کے گھوڑوں کا صدقہ وصول کرنے کی درخواست کی، آپ نے صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا، حضرت علیؓ نے مشورہ دیا کہ ان سے صدقہ کی وصولی میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ وہ جزیہ نہ بن جائے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اہل شام سے گھوڑوں کا صدقہ وصول کیا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ گھوڑوں کے صدقہ پر صحابہ کرام کا اتفاق ہوگیا تھا، اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے ان سے اس بارے میں مشورہ لینے کے بعد فیصلہ کیا تھا اور یہ بات واضح ہے کہ آپ نے ان سے نفلی صدقہ کے متعلق مشورہ نہیں لیا ہوگا جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے ان سے واجب صدقہ یعنی زکوٰۃ کی وصولی کی تھی اور صحابہ کرامؓ سے مشورہ کرنے کے بعد یہ قدم اٹھایا تھا۔ حضرت علیؓ نے اس موقعہ پر یہ کہا تھا کہ "اس میں کوئی حرج نہیں جب تک یہ ان پر جزیہ نہ بن جائے" تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل شام سے اس کی وصولی صغار یعنی تذلیل وتحقیر کی بنا پر نہیں ہوتی بلکہ صدقہ کے طور پر ہوتی۔

جو حضرات گھوڑوں کی زکوٰۃ کے قائل نہیں ہیں وہ حضرت علیؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ نے فرمایا (عفوت لکم عن صدقۃ الخیل والرقیق۔ میں نے تم سے گھوڑوں اور غلاموں کی زکوٰۃ معاف کر دی) نیز ان کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے بھی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لیس علی المسلم فی عبدہ ولا فی فرسہ صدقۃ مسلمان پر اس کے غلام اور گھوڑے میں کوئی زکوٰۃ نہیں ہے) امام ابوحنیفہ

کے نزدیک اس سے سواری کے گھوڑے مراد ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ گھوڑے اگر تجارت کی غرض سے پالے گئے ہوں تو اس روایت کی بنا پر ان کی زکوٰۃ کی نفی نہیں ہوئی۔

شہد کی زکوٰۃ

شہد کی زکوٰۃ میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور اوزاعی کا قول ہے کہ اگر شہد عشری زمین میں ہو تو عشر وصول کیا جائے گا۔ امام مالک، سفیان ثوری، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ شہد میں کوئی زکوٰۃ نہیں۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ لیکن یہ روایت بھی ہے کہ انھوں نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور جب صحیح صورت حال ان کے سامنے آئی اور اس کے متعلق روایات کا پتہ چل گیا تو انھوں نے دسواں حصہ وصول کرنے کا حکم دے دیا۔ ابن وہب نے یونس سے اور انھوں نے ابن شہاب سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ شہد میں عشر ہے۔ ابن وہب نے کہا کہ مجھے عمرو بن الحارث نے یحییٰ بن سعید اور ربیعہ سے یہ روایت سنائی ہے۔ یحییٰ کہتے ہیں کہ کہنے والے سے انھوں نے یہ سنا ہے کہ شہد میں ہر سال دسواں حصہ ہے اور اس سلسلے میں یہی سنت چلی آرہی ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر قول باری (خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً۔ ان کے اموال سے صدقہ وصول کرو) شہد میں صدقہ واجب کرتا ہے، کیونکہ شہد بھی ایک شخص کے مال میں شامل ہے۔ صدقہ کا لفظ اگرچہ مجمل ہے، لیکن آیت بہر حال کسی نہ کسی قسم کے صدقہ کے ایجاب کی مقتضی ہے، جب صدقہ کا وجوب ہو گیا تو یہ صرف عشر کی صورت میں ہوگا۔ اس لیے کہ شہد میں عشر کے سوا کوئی اور چیز واجب نہیں ہوتی۔

سنت کی جہت سے اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں احمد بن ابی شعیب حرانی نے، انھیں موسیٰ بن اعین نے، عمرو بن الحارث المصری سے، انھوں نے عمرو بن شعیب سے انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا سے کہ بنی متعان کا ایک شخص ہلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں شہد کی پیداوار کا دسواں حصہ لے کر آیا اور آپ سے درخواست کی کہ شہد کے چھتوں والی اس کی وادی سلبہ کو اس کے لیے مختص کر دیا جائے چنانچہ آپ نے یہ وادی اس کے نام مختص کر دی۔ جب حضرت عمرؓ نے خلافت کی باگ اپنے ہاتھ میں لی تو سفیان بن وہب نے آپ سے تحریری طور پر اس وادی کے متعلق استفسار کیا۔ آپ نے جواباً تحریر فرمایا کہ ہلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں اپنی پیداوار کا جو عشر ادا کرتے تھے وہی عشر اب

مکھیاں ادا کریں گے۔ تم وادیٔ سلبہ ان کے نام مختص رکھو، ورنہ شہد کی یہ مکھیاں بارش کی پیداوار ہیں یعنی انھوں نے بارش کی بنا پر پیدا ہونے والے پھولوں اور پھلوں کا رس چوسا ہے، اس لیے ان کا بنایا شہد جو چاہے کھا سکتا ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں وکیع نے سعید بن عبدالعزیز سے، انھوں نے سلیمان بن موسیٰ سے، اور انھوں نے ابوسیارہ المتعی سے، وہ کہتے ہیں کہ "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: "اللہ کے رسول! میرے کچھ شہد کے چھتے ہیں" آپ نے فرمایا: پھر عشر ادا کرو" میں نے عرض کیا: پھر میرے لیے اسے مختص کر دیجیے" چنانچہ آپ نے میرے لیے اسے مختص کر دیا۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن شاذان نے، انھیں معلی نے، انھیں عبداللہ بن عمر نے عبدالکریم سے، انھوں نے عمرو بن شعیب سے۔ وہ کہتے ہیں کہ "ہمیں عمر بن عبدالعزیز نے لکھا کہ ہم شہد کی زکوٰۃ ادا کریں یعنی دسواں حصہ، انھوں نے زکوٰۃ کے اس حکم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کیا تھا"

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں مسجد اہواز کے امام محمد بن یعقوب نے، انھیں عمر بن الخطاب سجستانی نے، انھیں ابوحفص العبدی نے، انھیں صدقہ نے، موسیٰ بن یسار سے، انھوں نے نافع سے اور انھوں نے عبداللہ بن عمر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (فی کل عشرۃ ازقاق من العسل زق، شہد کے ہر دس مشکیزوں میں ایک مشکیزہ ہے) یعنی ایک مشکیزہ بطور زکوٰۃ ادا کیا جائے گا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شہد میں دسواں حصہ واجب کر دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ آپ نے شہد کو پھلوں اور زمین سے پیدا ہونے والی ان اشیاء کی حیثیت دی جن میں عشر واجب ہوتا ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب شہد عشری زمین میں پیدا ہوا ہوگا تو اس میں دسواں حصہ واجب ہوگا لیکن اگر یہ خراجی زمین میں پیدا ہوا ہوگا تو اس میں کوئی زکوٰۃ نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ خراجی زمین میں پیدا ہونے والے پھلوں میں کوئی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ لیکن اگر یہی پھل عشری زمین میں پیدا ہوئے ہوں تو ان میں دسواں حصہ واجب ہو جائے گا۔ شہد کا بھی یہی حکم ہے۔ ہم نے ابوجعفر الطحاوی کی کتاب المختصر کی شرح میں زکوٰۃ کے سلسلے میں ان مسائل پر نیز ان کے نظائر پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ یہاں ہم نے صرف ان چند مسائل کا ذکر کیا ہے جن کے ساتھ ظاہر آیت کے حکم کا تعلق ہے۔

صدقات کی وصولی امام المسلمین کا حق ہے

قول باری (خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً) اس پر دلالت کرتا ہے کہ صدقات کی وصولی امام المسلمین

کا حق ہے، اس بناپر زکوٰۃ ادا کرنے والا شخص اگر امام المسلمین کو اس کی ادائیگی کی بجائے از خود فقراء و مساکین کو دے دے گا تو زکوٰۃ کی ادائیگی نہیں ہوگی اس لیے کہ اس صورت میں زکوٰۃ کے اندر امام المسلمین کا حق باقی رہے گا اور اس شخص کے لیے اس حق کو ساقط کر دینے کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مویشیوں کی زکوٰۃ کی وصولی کے لیے عمّال یعنی اہل کار روانہ کرتے اور انہیں یہ حکم دیتے کہ چشموں پر جاکر جہاں مویشی موجود ہوتے ہیں ان کی زکوٰۃ وصول کریں۔ یہی وہ امر ہے جس کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وفد ثقیف پر شرط عائد کی تھی، شرط کے الفاظ یہ تھے "لا یحشروا ولا یعشروا" یعنی انہیں اپنے مویشی صدقات وصول کرنے والے کے سامنے پیش کرنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی بلکہ محصّل یعنی زکوٰۃ کے جانور اکٹھے کرنے والا خود ان مقامات اور چشموں کا چکر لگائے گا جہاں ان مویشیوں کی موجودگی کا اسے گمان ہو اور وہاں پہنچ کر زکوٰۃ وصول کرے گا۔ پھلوں کی زکوٰۃ کی وصولی کے لیے بھی یہی طریق کار ہے۔

جہاں تک اموال کی زکوٰۃ کا تعلق تھا تو اسے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پہنچایا جاتا تھا۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے عہدِ خلافت میں بھی یہی طریق کار جاری رہا۔ پھر حضرت عثمانؓ نے اپنے عہد خلافت میں ایک مرتبہ خطبہ دیتے ہوئے فرمایا: یہ زکوٰۃ کا مہینہ ہے، جس شخص کے ذمے قرض ہو وہ اپنا قرض ادا کر دے اور پھر باقی ماندہ رقم کی زکوٰۃ نکال دے۔ آپ نے لوگوں پر مساکین کو اپنی اپنی زکوٰۃ کی ادائیگی کی ذمہ داری ڈال دی اور اس بناء پر اموال کی زکوٰۃ میں امام المسلمین کی وصولی کا حق ساقط ہوگیا۔ اس لیے کہ ایک عادل امام یعنی حضرت عثمانؓ نے وصولی کے اس حق کے استقاط کا عقد کیا تھا اور اس سلسلے میں حکم جاری کیا تھا اس لیے پوری امت پر اس حکم کا نفاذ ہوگا۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (یعقد علیھم اولھم، وہ مسلمانوں کے حق میں یا ان پر عائد ہونے والی ذمہ داری کا عقد کر سکتا ہے) نیز ہمیں اس سلسلے میں کوئی روایت نہیں پہنچی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اموال کی زکوٰۃ کی وصولی کے لیے کارندے بھیجا کرتے تھے جس طرح پھلوں اور مویشیوں کی زکوٰۃ کی وصولی کے لیے بھیجتے تھے۔ یہ بات تو واضح ہے کہ لوگوں کے تمام اموال امام المسلمین کے لیے ظاہر نہیں ہو سکتے تھے کیونکہ انہیں مکانوں، دکانوں اور محفوظ مقامات میں چھپا کے رکھا جاتا تھا۔

دوسری طرف زکوٰۃ وصول کرنے والے کارندوں کو ان مقامات میں داخل ہونے کی اجازت نہیں ہوتی نیز ان کے لیے یہ بھی جائز نہیں ہوتا کہ لوگوں کو اپنے تمام اموال پیش کرنے پر مجبور کریں جس طرح تمام مویشیوں کو پیش کرنے پر مجبور کرنا جائز نہیں، بلکہ کارندے کے لیے صرف اس بات کی گنجائش ہوتی کہ وہ اس مقام پر پہنچ جائے جہاں مال موجود ہو اور جاکر اس کی زکوٰۃ وصول کرلے۔ انہی رکاوٹوں کی

بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اموال کی زکوٰۃ کی وصولی کے لیے کارندے اور عمال نہیں بھیجے۔ لوگ اپنی اپنی زکوٰۃ آپ کی خدمت میں خود پہنچا دیتے تھے۔ بعد میں بھی امام المسلمین کو یہ زکوٰۃ اسی طرح پہنچا دی جاتی تھی اور اپنی زکوٰۃ کے بارے میں ہر شخص کا قول قبول کر لیا جاتا تھا۔ پھر جب یہ اموالِ تجارت اور لین دین نیز دیگر تصرفات کے سلسلے میں گھروں سے نکل کر کھلے بازاروں اور شہروں میں آ گئے اور اس طرح ظاہر ہو گئے تو ان کی مشابہت مویشیوں کے ساتھ ہو گئی اور پھر ان پر عمال مقرر کر دیے گئے جو ان میں واجب ہونے والی زکوٰۃ وصول کر لیا کرتے تھے۔ اسی بناء پر حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عمال کو لکھا تھا کہ جو مسلمان تجارتی مال لے کر گزرے تو ہر بیس دینار کی قیمت والے سامان کی نصف دینار زکوٰۃ وصول کر لیں۔ اور اگر اتنی ہی مالیت کا سامان ذمی لے کر گزرے تو اس سے ایک دینار وصول کریں۔ اس وصولی کے بعد سال بھر تک اس سے دوبارہ وصولی نہ کی جائے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے اس حکم کی دلیل کے طور پر عمال کو یہ لکھا تھا کہ مجھے اس حکم کے متعلق ان حضرات نے بتایا ہے جنھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسے سنا تھا۔" حضرت عمرؓ نے اپنے عمال کو لکھا تھا کہ "مسلمانوں سے ربع عشر یعنی چالیسواں حصہ اور ذمی سے نصف عشر یعنی بیسواں حصہ اور حربی سے دسواں حصہ وصول کریں۔ اس سلسلے میں مسلمانوں سے جو مال وصول کیا جائے گا اس کی حیثیت فریضۂ زکوٰۃ کی ہو گی اس لیے اس میں زکوٰۃ کے وجوب کی تمام شرطوں مثلاً تکمیل نصاب، حولانِ حول، ملکیت کی صحت وغیرہ کا اعتبار کیا جائے گا، اگر ان شرطوں کی روشنی میں اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوتی ہو تو ایسے شخص سے کسی قسم کی وصولی نہ کی جائے گی۔" حضرت عمرؓ نے اس سلسلے میں وہ طریق کار اختیار کیا تھا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مویشیوں کی زکوٰۃ اور پھلوں نیز فصلوں کے عشر کی وصولی کے سلسلے میں اختیار فرمایا تھا، کیونکہ مویشیوں، پھلوں اور فصلوں کی طرح ان اموال کی حیثیت بھی اموالِ ظاہرہ جیسی ہو گئی تھی اور انھیں دارالاسلام میں ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاتا اور تجارت وغیرہ کی غرض سے لے جایا جاتا تھا۔ حضرت عمرؓ کے اس طریق کار کی کسی صحابی نے مخالفت نہیں کی اور نہ ہی کسی نے آپ کو ٹوکا اس طرح اس پر گویا اجماع ہو گیا اس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ روایت بھی موجود تھی جس کا ذکر حضرت عمر بن عبدالعزیز نے حکام کے نام اپنے گشتی مراسلے میں کیا تھا۔ درج بالا سطور میں ہم اس کا حوالہ دے آئے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ عطاء بن السائب حریر بن عبداللہ سے، انھوں نے اپنے دادا ابو امیہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ کا ارشاد ہے (لیس علی المسلمین عشور انما العشور علی اھل الذمۃ' مسلمانوں پر عشر نہیں ہوتا، عشر تو اہل ذمہ پر عائد ہوتا ہے) حمید نے حسن سے، انھوں نے عثمان بن ابوالعاص

سے روایت کی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ثقیف کے وفد سے فرمایا تھا (لا تحشروا ولا تعشروا نہ تو تم اپنے مویشی اکٹھے کرو گے اور نہ ہی عشر ادا کرو گے)۔

محصول چنگی کی ممانعت

اسرائیل نے ابراہیم بن المہاجر سے روایت کی ہے انھوں نے عمرو بن حریث سے، انھوں نے حضرت سعید بن زید سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (یا معشر العرب! احمدوا اللہ اذ دفع عنکم العشور، اے اہل عرب! اللہ کی اس بنا پر حمد و ثنا کرو اور شکر بجالاؤ کہ اس نے تم سے عشر اٹھالیا ہے) ایک روایت کے مطابق مسلم بن یسار نے حضرت ابن عمر سے سوال کیا کہ آیا حضرت عمرؓ مسلمانوں سے عشر وصول کیا کرتے تھے؟ حضرت ابن عمرؓ نے اس کا جواب نفی میں دیا۔ اس پورے اعتراض کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشادات بالا میں جن عشور کا ذکر کیا ہے ان سے زکوٰۃ مراد نہیں ہے بلکہ ان سے مراد وہ محصول اور چنگی ہے جو اہل جاہلیت وصول کیا کرتے تھے۔

محمد بن اسحاق نے یزید بن ابی حبیب سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن شمامہ سے اور انھوں نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے جو روایت کی ہے اس میں بھی یہی مکس یعنی محصول اور چنگی مراد ہے، اس روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
(چنگی اور محصول یعنی دسواں حصہ وصول کرنے والا جنت میں نہیں داخل ہوگا) درج ذیل شعر میں بھی شاعر نے یہی معنی مراد لیے ہیں۔

وفی کل اموال العراق اتاوۃ　　　وفی کل ما باع امرء مکس درھم

عراق کے تمام اموال میں ٹیکس ادا کرنا پڑتا ہے اور انسان جو چیز بھی فروخت کرتا ہے اس میں اسے ایک درہم چنگی اور محصول کے طور پر ادا کرنا پڑتا ہے۔

اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس عشر کی ممانعت کر دی ہے یہ وہ دسواں حصہ ہے جو چنگی اور محصول کے طور پر اہل جاہلیت وصول کرتے تھے، لیکن جہاں تک زکوٰۃ کا تعلق ہے اس کی حیثیت ٹیکس یا محصول جیسی نہیں ہے۔ وہ تو ایک حق ہے جو زکوٰۃ ادا کرنے والے کے مال میں واجب ہو جاتا ہے جسے امام المسلمین اس سے وصول کر کے مستحقین میں تقسیم کر دیتا ہے جس طرح امام المسلمین مویشیوں کی زکوٰۃ نیز زمین کی پیداوار کا عشر اور خراج وصول کرتا ہے۔ یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں سے جس عشر کی وصولی کی ممانعت کی ہے اس سے مراد وہ مال ہو جو ان

سے جزیہ کے طور پر نیز ان کی تذلیل و تحقیر کی بنا پر وصول کیا جائے اسی لیے آپ نے فرمایا (انما العشور علی اھل الذمۃ، عشور صرف اہل ذمہ پر عائد ہوتے ہیں) اس سے آپ کی مراد وہ مال ہے جو جزیہ کے طور پر وصول کیا جاتا ہے۔

مویشیوں اور مال کی زکوٰۃ کا فرق

بعض حضرات نے مویشیوں اور فصلوں کی زکوٰۃ اور اموال کی زکوٰۃ کے درمیان فرق بیان کرنے کے لیے یہ نکتہ پیش کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کے سلسلے میں فرمایا (وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ، اور زکوٰۃ ادا کرو) اور اس میں امام المسلمین کی طرف سے وصولی کی شرط عائد نہیں کی لیکن صدقات کے بارے میں فرمایا۔ (خُذْ مِنْ اَمْوَالِھِمْ صَدَقَۃً تُطَھِّرُھُمْ۔ ان کے اموال سے صدقہ وصول کرو جس کے ذریعے انھیں پاک کرو) نیز فرمایا (اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسَاکِیْنِ، صدقات تو فقراء اور مساکین کے لیے ہیں) تا قول باری (وَالْعَامِلِیْنَ عَلَیْھَا۔ اور صدقات کی وصولی کا کام کرنے والوں کے لیے) ان صدقات کی وصولی پر عامل اور کارندے کا تقرر اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کی وصولی پر امام المسلمین کے حق کا اسقاط کسی طرح جائز نہیں ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (امرت ان اخذ الصدقۃ من اغنیاءکم واردھا فی فقراءکم، مجھے حکم دیا گیا ہے کہ تمھارے دولت مندوں سے صدقات وصول کر کے تمھارے فقراء کے درمیان تقسیم کر دوں) اللہ تعالیٰ نے صدقات میں وصولی کی شرط عائد کر دی لیکن اموال کی زکوٰۃ میں اس شرط کا ذکر نہیں کیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن حضرات نے یہ نکتہ پیدا کیا ہے ان کے نزدیک اگرچہ زکوٰۃ بھی صدقہ ہے لیکن زکوٰۃ کا اسم صدقہ سے زیادہ خاص ہے اور صدقہ کا اسم مویشیوں وغیرہ کی زکوٰۃ کے ساتھ خاص ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو ادائیگی کے لفظ کے ساتھ خاص کر دیا اور فرمایا (وَآتُوا الزَّکٰوۃَ) (اور زکوٰۃ ادا کرو) امام کی طرف سے وصولی کا کوئی ذکر نہیں کیا دوسری طرف صدقہ کی وصولی کا حکم امام المسلمین کو دیا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کی ذمہ داری زکوٰۃ ادا کرنے والوں پر عائد کر دی جائے، البتہ اتفاق سلف کی بنا پر جو مسلمان سامان تجارت وغیرہ لے کر کہیں سے گزرے گا اس سے مقامی حکام دسواں حصہ وصول کر لیں گے۔ جبکہ صدقات کی وصولی کا حق امام المسلمین کو حاصل رہے۔

زکوٰۃ وصول کرنے والا دعائے خیر کہے

قول باری ہے (وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ، اور ان کے حق میں دعائے رحمت کرو کیونکہ تمہاری دعا ان کے لیے وجہ تسکین ہوگی) شعبہ نے عمرو بن مرّہ سے اور انھوں نے حضرت ابن ابی اوفیٰؓ سے روایت کی ہے کہ جب کوئی شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنے مال کا صدقہ لے کر آتا تو آپ اس کے لیے رحمت کی دعا کرتے۔ ابن ابی اوفیٰؓ فرماتے ہیں کہ میں بھی اپنے والد کے مال کی زکوٰۃ لے کر آپ کی خدمت میں آیا تو آپ نے دعا کرتے ہوئے یہ الفاظ فرمائے (اللّٰھم صل علیٰ آلِ ابی اوفیٰ - اے اللہ! ابی اوفیٰ کی آل پر اپنی رحمت بھیج) ثابت بن قیس نے خارجہ بن اسحٰق سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن جابر سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم لوگوں کے پاس کچھ ایسے سوار (زکوٰۃ وصول کرنے والے) آئیں گے جو تمہارے لیے زیادہ پسندیدہ نہیں ہوں گے۔ اگر وہ تمہارے پاس آئیں تو تم انھیں خوش آمدید کہو اور جس زکوٰۃ کا وہ مطالبہ کریں اسے ادا کرنے میں کوئی رکاوٹ نہ ڈالو، اگر وہ زکوٰۃ کی وصولی میں تم سے انصاف کریں گے تو یہ بات ان کے حق میں بہتر ہوگی اور اگر ظلم کریں گے تو یہ بات ان کے خلاف جائے گی۔ تاہم تم انھیں ضرور راضی کرو اس لیے کہ ان کا خوش ہو جانا تمہاری زکوٰۃ کی تکمیل ہے۔ انھیں بھی چاہیے کہ زکوٰۃ کی وصولی کے بعد وہ تمہارے لیے دعا کریں۔ سلمہ بن بشیر نے روایت بیان کی ہے، انھیں البختری نے، انھیں ان کے والد نے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ کو فرماتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جب تم زکوٰۃ ادا کرو تو اس کے ثواب کو فراموش نہ کرنا۔ صحابہ نے عرض کیا: "اس کا ثواب کیا ہے؟" آپ نے فرمایا کہ زکوٰۃ دیتے وقت یہ دعا کرے (اللھم اجعلھا مغنما ولا تجعلھا مغرما اے اللہ! اس زکوٰۃ کو غنیمت بنا دے اسے جرمانہ نہ بنا) یہ تمام روایات اس پر دلالت کرتی ہیں کہ قول باری (وصل علیھم) سے دعا مراد ہے۔

قول باری (سَكَنٌ لَّهُمْ) سے مراد — واللہ اعلم — وہ امر ہے جو ان کے لیے وجہ تسکین ہے اور جس کی بنا پر ان کے دلوں میں فرحت اور خوشی پیدا ہو جائے اور اس کے نتیجے میں وہ اللہ سے ثواب حاصل کرنے کی رغبت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کی برکت کے حصول کی خاطر صدقات واجبہ کی ادائیگی میں سرعت سے کام لیں۔ صدقات وصول کرنے والے کو بھی یہی طریق کار اختیار کرنا چاہیے کہ جب صدقہ وصول کر لے تو کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء میں صدقہ

دینے والے کے دعائے خیر کرے۔

مسجد ضرار کا مقصد

قول باری ہے (وَالَّذِيْنَ اتَّخَذُوْا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَّكُفْرًا وَّتَفْرِيْقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَاِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ مِنْ قَبْلُ، کچھ اور لوگ ہیں جنھوں نے ایک مسجد بنائی اس غرض کے لیے کہ (دعوتِ حق کو) نقصان پہنچائیں اور (خدا کی بندگی کرنے کی بجائے) کفر کریں اور اہل ایمان میں پھوٹ ڈالیں اور (اس بظاہر عبادت گاہ کو) اس شخص کے لیے کمین گاہ بنائیں جو اس سے پہلے خدا اور اس کے رسول کے خلاف برسرپیکار ہو چکا ہے) تا آخر آیت۔ سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ اس ٹولے میں اوس اور خزرج کے بارہ آدمی شامل تھے، ان حضرات نے ان کے نام بھی گنوائے ہیں۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جاڑے کی راتوں نیز گرمی اور بارش میں نماز پڑھنے کے لیے ایک مسجد کی تعمیر کی اجازت مانگی۔ حالانکہ یہ ان کا مقصد نہیں تھا۔ ان کا اصل ارادہ مسلمانوں میں پھوٹ ڈالنے اور ان میں گروہ بندی پیدا کرنے کا تھا کہ ایک گروہ ایک مسجد میں نماز ادا کرتا اور دوسرا گروہ دوسری مسجد میں اور اس طرح ان کے اتحاد و اتفاق میں رخنہ پڑ جاتا، ایک دوسرے کے ساتھ لگاؤ ختم ہو جاتا اور ان میں اجتماعیت کی جو کیفیت پیدا ہو گئی تھی اس کا شیرازہ بکھر جاتا۔ ان کے یہ ارادے بھی تھے کہ اس مسجد میں بیٹھ کر آزادی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف طعن و تشنیع سے کام لے کر اپنے کفر کا اظہار کریں گے مسلمانوں کی گرفت سے بے خوف ہو کر مل بیٹھیں گے اور عملی اقدامات کے لیے باہم مشورے کریں گے اس لیے کہ اس مسجد میں ان لوگوں کے سوا اور کوئی مسلمان نماز پڑھنے کے لیے نہ آتا۔

قول باری (وَاِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ مِن قبل) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ اس سے ابو عامر مردود مراد ہے۔ اسے اس سے قبل ابو عامر راہب کہا جاتا تھا۔ اس کمبخت کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے شدید دشمنی تھی اس دشمنی کا سبب وہ حسد اور عناد تھا جو قبیلہ اوس کی سرداری کے ہاتھ سے نکل جانے کی بنا پر آپ کے خلاف اس کے دل میں پیدا ہو گیا تھا، آپ کی ہجرتِ مدینہ سے قبل اسے قبیلہ اوس کے اندر یہ سرداری اور امتیازی حیثیت حاصل تھی، اس کمبخت نے منافقین سے کہہ رکھا تھا کہ عنقریب شہنشاہِ روم قیصر مدینے پر حملہ آور ہونے والا ہے اس کے ساتھ میں بھی ایک لشکر لاؤں گا اور پھر ہم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور ان کے ساتھیوں کو مدینے سے نکال دیں گے۔" ان منافقین نے یہ مسجد اس لیے بنائی تھی کہ اسے کمین گاہ کے طور پر استعمال کریں اور اس

میں بیٹھ کر فیصلہ اور اس کے لشکر کا انتظار کریں۔ ایک فعل پر حسن و قبح کے لحاظ سے نتیجہ مرتب ہونے کی بنیاد ارادہ ہے، ارادہ ہی وہ امر ہے جو فعل کے اندر وہ معانی پیدا کر دیتا ہے جنھیں پیدا کرنا یا جن سے روکنا حکمتِ الٰہیہ کا تقاضا اور منشا ہوتا ہے۔ زیر بحث آیت ان باتوں پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ اگر یہ لوگ اس مسجد کی تعمیر میں اقامتِ صلوٰۃ کا ارادہ کرتے تو ان کا یہ کام عین طاعتِ الٰہی شمار ہوتا لیکن چونکہ ان کے ارادے کچھ اور تھے جن کی اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں خبر دے دی اس لیے تعمیرِ مسجد کے اس عمل میں یہ نہ صرف قابلِ مذمت ٹھہرے بلکہ کافر قرار دیے گئے۔

قول باری ہے (لَا تَقُمْ فِيْهِ اَبَدًا لَمَسْجِدٌ اُسِّسَ عَلَى التَّقْوٰى مِنْ اَوَّلِ يَوْمٍ اَحَقُّ اَنْ تَقُوْمَ فِيْهِ، تم ہرگز اس عمارت میں کھڑے نہ ہونا جو مسجد روزِ اول سے تقویٰ پر قائم کی گئی تھی وہی اس کے لیے زیادہ موزوں ہے تم اس میں (عبادت کے لیے) کھڑے ہو) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ جو مسجد مسلمانوں کو نقصان پہنچانے اور معاصی کے ارتکاب کی خاطر بنائی جائے اس میں عبادت کے لیے کھڑا ہونا جائز نہیں ہے بلکہ اسے منہدم کر دینا واجب ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مسجد میں عبادت کے لیے کھڑے ہونے سے روک دیا تھا جو مسلمانوں کو نقصان پہنچانے اور ان میں فساد پھیلانے کی خاطر تعمیر کی گئی تھی اس مسجد کی تعمیر کرنے والوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قیام سے محروم کر کے ایک طرح ان کی تذلیل کی گئی اور ان کا مذاق اڑایا گیا جبکہ تقویٰ پر قائم ہونے والی مسجد کا معاملہ اس کے بالکل برعکس رکھا گیا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ بعض مقامات میں نماز کی ادائیگی دوسرے مقامات کی بہ نسبت اولیٰ ہوتی ہے۔ نیز بعض مقامات میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہوتی ہے۔ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ مسجد میں نماز کی فضیلت کی بنیاد اس نیت پر ہوتی ہے جسے سامنے رکھ کر مسجد کی تعمیر کی گئی ہو۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اس مسجد میں نماز کی فضیلت زیادہ ہوتی ہے جو پہلے بنائی گئی ہو۔ یعنی بعد میں بننے والی مسجد میں نماز پڑھنے کی فضیلت کم ہوتی ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (اُسِّسَ عَلَى التَّقْوٰى مِنْ اَوَّلِ يَوْمٍ) اور یہی قول باری (اَحَقُّ اَنْ تَقُوْمَ فِيْهِ) کے معنی ہیں۔ کیونکہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر اس مسجد ضرار میں نماز کے لیے کھڑا ہونا حق اور جائز بھی ہوتا تو بھی وہ مسجد جس کی بنیاد تقویٰ پر رکھی گئی ہے اس کی بہ نسبت نماز کے لیے قیام کی زیادہ مستحق ہوتی جب کہ مسجد ضرار میں قیام جائز ہی نہیں تھا، اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس میں قیام سے منع فرما دیا تھا اگر یہاں یہ مفہوم نہ ہوتا جس کا ہم نے ذکر کیا ہے تو عبارت کی ترتیب اس طرح ہوتی لمسجد اُسِّسَ علی التقوٰی احق ان تقوم فیہ من مسجد لا یجوز القیام فیہ" جس مسجد کی بنیاد

تقویٰ پر رکھی گئی ہے وہی اس کے لیے زیادہ موزوں ہے کہ تم اس میں کھڑے ہو بہ نسبت اس مسجد کے جس میں قیام جائز نہیں ہے) اور پھر اس کلام کی وہی حیثیت ہوتی جو اس قول کی کہ "فرض کی ادائیگی اسے ترک کر دینے سے بہتر ہے"۔ اس مفہوم کی یہاں گنجائش ہو سکتی ہے لیکن پہلا مفہوم ہی کلام کی اصل توجیہ ہے۔

وہ کون سی مسجد ہے جس کی بنیاد تقویٰ پر رکھی گئی، اس کی تعیین میں اختلاف ہے۔ حضرت ابن عمرؓ اور سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ یہ مدینہ کی مسجد ہے۔ حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ نے فرمایا کہ (ھو مسجدی ھذا، وہ مسجد یہ میری مسجد ہے) حضرت ابن عباسؓ، حسن بصری اور عطیہ سے مروی ہے کہ یہ مسجد قبا ہے۔

قول باری ہے (فِیْهِ رِجَالٌ یُّحِبُّوْنَ اَنْ یَّتَطَهَّرُوْا وَاللّٰهُ یُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِیْنَ۔ اس میں ایسے لوگ ہیں جو پاک رہنا پسند کرتے ہیں اور اللہ کو پاکیزگی اختیار کرنے والے ہی پسند ہیں) اس میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ اہل مسجد کی فضیلت اس مسجد کی اور اس میں نماز پڑھنے کی فضیلت ہوتی ہے۔ قول باری (یُحِبُّوْنَ اَنْ یَّتَطَهَّرُوْا) کی تفسیر میں حسن سے مروی ہے کہ وہ لوگ گناہوں سے پاکیزگی اختیار کرنا پسند کرتے تھے، ایک قول ہے کہ اس سے مراد پانی کے ذریعے طہارت حاصل کرنا ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن العلاء نے، انھیں معاویہ بن ہشام نے یونس بن الحارث سے، انھوں نے ابراہیم بن ابی میمونہ سے، انھوں نے ابوصالح سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپؐ نے فرمایا: "یہ آیت اہل قبا کے بارے میں نازل ہوئی ہے"۔ یہ روایت دو باتوں پر مشتمل ہے: اول یہ کہ وہ مسجد جس کی بنیاد تقویٰ پر رکھی گئی تھی وہ مسجد قبا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ پانی سے استنجا کرنا ڈھیلوں سے استنجا کرنے کی بہ نسبت افضل ہے۔ ڈھیلوں سے استنجاء کی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً اور فعلاً تواتر کے ساتھ ثابت ہے۔ اور یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے پانی کے ساتھ بھی استنجاء کیا ہے۔

خدا کی خریداری کا مطلب

قول باری ہے (اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ بِاَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ، حقیقت یہ ہے کہ اللہ نے مومنوں سے ان کے نفس اور ان کے مال جنت کے بدلے خرید لیے ہیں) یہاں خریدنے کا ذکر بطور مجاز کیا گیا ہے اس لیے کہ حقیقت میں خریدار وہ ہوتا ہے جو ایسی چیز کی خریداری

کرتا ہے جو اس کی ملکیت میں نہیں ہوتی جبکہ اللہ تبارک وتعالیٰ ہماری جانوں اور اموال کا مالک ہے۔ لیکن یہ طرز بیان اسی طرح ہے جس طرح یہ قول ہے (مَنْ ذَا الَّذِیْ یُقْرِضُ اللّٰہَ قَرْضًا حَسَنًا۔ کون ہے جو اللہ کو قرض حسنہ دے؟) اللہ نے آیت زیر بحث میں اسے خرید کے نام سے موسوم کیا جس طرح یہاں صدقہ کو قرض کے نام سے موسوم کیا اس لیے کہ دونوں صورتوں میں ثواب کی ضمانت دی گئی ہے اس لیے لفظ کو اس صورت پر محمول کیا گیا جس میں معاملہ کرنے والا مالک نہیں ہوتا اس کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو جہاد اور صدقہ کی ترغیب دی جائے اور انھیں اس طرف مائل کیا جائے۔

قول باری ہے (السَّائِحُوْنَ، اللہ کی طرف بار بار پلٹنے والے) ایک قول کے مطابق اس سے مراد روزہ دار ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (سیاحۃ امتی الصوم، روزہ میری امت کے لیے سیاحت ہے) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر اور مجاہد سے مروی ہے کہ اس سے مراد روزہ ہے۔

قول باری ہے (وَالْحَافِظُوْنَ لِحُدُوْدِ اللّٰہِ۔ اور اللہ کے حدود کی حفاظت کرنے والے) اللہ کی اطاعت کرنے، اس کے اوامر پر ڈٹے رہنے اور اس کے نواہی سے رکے رہنے کے وصف کو مبالغہ کے طور پر بیان کرنے کا یہ سب سے بلیغ اور بھرپور انداز ہے۔ وہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اوامر، اپنے نواہی، اپنی ترغیبات و مستحبات یا اباحات کے حدود مقرر کر دیے ہیں۔ اسی طرح بندوں کو بعض احکامات کے اندر دو باتوں میں سے ایک کو اختیار کر لینے نیز غیر اولیٰ کو چھوڑ کر اولیٰ پر عمل کرنے کی گنجائشیں ملی ہیں تاکہ اس کے ذریعہ اللہ کے حکم کی موافقت کی حتی الامکان جستجو ہو جائے۔ یہ تمام باتیں حدود اللہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو اس وصف سے متصف کر دیا ہے جو لوگ ایسے ہوں گے وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عائد کردہ تمام فرائض کو ادا کرنے والے اور اس کے تمام احکامات کو بروئے کار لانے والے قرار پائیں گے۔ ان لوگوں سے کون مراد ہیں اس کا ذکر اس سے پہلی آیت میں ہو چکا ہے۔ یعنی وہ صحابہ کرام جنھوں نے بیعۃ الرضوان کے موقعہ پر درخت کے نیچے آپ کے ہاتھ پر بیعت کی تھی۔ چنانچہ ارشاد باری (فَاسْتَبْشِرُوْا بِبَیْعِکُمُ الَّذِیْ بَایَعْتُمْ بِہٖ۔ پس خوشیاں مناؤ اپنے اس سودے پر جو تم نے خدا سے چکا لیا ہے۔ پھر اس پر اس قول کو عطف کیا (التَّائِبُوْنَ توبہ کرنے والے) تا آخر آیت۔ اس آیت میں دینداری اور اسلام کے اندر ان کے مرتبہ و مقام اور اللہ کے ہاں ان کی قدر و منزلت کو بیان کیا گیا ہے۔ بندوں کی اللہ تعالیٰ کی طاعت پر کمربستگی کی صفت کو اس سے زیادہ بلیغ اور پرشکوہ انداز میں بیان نہیں کیا جا سکتا جو قول باری (وَالْحَافِظُوْنَ لِحُدُوْدِ اللّٰہِ) میں بیان ہوا ہے۔

قول باری ہے (لَقَدْ تَابَ اللّٰہُ عَلَی النَّبِیِّ وَالْمُھَاجِرِیْنَ وَالْاَنْصَارِ الَّذِیْنَ اتَّبَعُوْہُ فِیْ سَاعَۃِ الْعُسْرَۃِ
اللہ نے معاف کر دیا نبی کو اور ان مہاجرین و انصار کو جنھوں نے بڑی تنگی کے وقت میں نبی کا ساتھ دیا) عسرت کی معاملے کی تنگی، اس کی شدت اور اس کی سختی کو کہتے ہیں۔ یہ صورت حال غزوہ تبوک کے موقعہ پر پیش آئی تھی۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس غزوہ پر اس وقت نکلے تھے جب انتہائی گرمی تھی۔ نیز پانی اور رسد کی بھی انتہائی قلت تھی اور سواری کے جانوروں کی تعداد بھی تھوڑی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے توبہ کے ذکر کے ساتھ ان لوگوں کو مخصوص کر دیا جنھوں نے تنگی کی اس گھڑی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ دیا تھا اس لیے ایسی صورت حال میں ساتھ دینے اور پیروی کرنے کا مرتبہ بہت اونچا ہوتا ہے اور اس کے بدلے میں ملنے والے ثواب کا درجہ بھی بہت بلند ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں انھیں بہت سی مشقتیں جھیلنی پڑتی ہیں، انھیں برداشت کرنا پڑتا ہے اور دوسری طرف ان کی بصیرت اور یقین کو بایں معنی مزید جلا حاصل ہوتا ہے کہ موسم کی کوئی شدت اور راستے کی کوئی مشقت انھیں اپنے ارادے اور راہ عمل سے ہٹا نہیں سکتی۔ اس کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کے ایک ایسے گروہ کا بھی ذکر کیا ہے جن کے دل بس راہ حق سے ہٹنے ہی والے تھے چنانچہ ارشاد ہے (مِنْ بَعْدِ مَا کَادَ یَزِیْغُ قُلُوْبُ فَرِیْقٍ مِّنْھُمْ۔ اگرچہ ان میں سے کچھ لوگوں کے دل کجی کی طرف مائل ہو چلے تھے) زیغ حق سے دل کے اچاٹ ہو جانے کو کہتے ہیں۔ اہل ایمان کا ایک گروہ اس کے قریب ہی پہنچ چکا تھا لیکن ابھی انھوں نے اس کجی اور حق سے میلان کے مطابق عمل نہیں کیا تھا اس لیے اللہ تعالیٰ نے ان سے مواخذہ نہیں کیا اور ان کی توبہ قبول کر لی۔ اللہ تعالیٰ نے سختی کی اس گھڑی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ساتھ دینے والوں کو جس کیفیت کی بنا پر دوسروں پر فضیلت دی اسی کیفیت کی بنا پر حضرات مہاجرین کو حضرات انصار پر فضیلت عطا کی۔ اور اسی کیفیت کی بنا پر ایمان اور اسلام میں سبقت لے جانے والوں کو دوسرے تمام لوگوں پر فضیلت دی اس لیے کہ انھیں مشقتیں برداشت کرنا پڑی تھیں اور انھوں نے ایسے وقت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کر کے اپنی زبردست بصیرت اور یقین کامل کا اظہار کر دیا تھا جبکہ اہل ایمان کو انگلیوں پر گنا جا سکتا تھا اور دوسری طرف اہل کفر کو پورا غلبہ حاصل تھا اور ان کی طرف سے جو گنتی کے چند اہل ایمان تھے انہیں مسلسل اذیتیں دی جاتی تھیں نیز ان کی تعذیب کا سلسلہ جاری رہتا تھا۔

قول باری ہے (وَعَلَی الثَّلٰثَۃِ الَّذِیْنَ خُلِّفُوْا، اور ان تینوں کو بھی اس نے معاف کر دیا جن کے معاملے کو ملتوی کر دیا گیا تھا) حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابرؓ، مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ یہ تین افراد حضرت کعب بن مالکؓ، حضرت ہلال بن امیہؓ اور حضرت مرارہ بن الربیع تھے۔ مجاہد کا قول ہے

کہ ان حضرات کی توبہ کا معاملہ مؤخر کر دیا گیا تھا جبکہ قتادہ کے قول کے مطابق یہ حضرات غزوۂ تبوک میں لشکر اسلام کے ساتھ جانے کی بجائے پیچھے رہ گئے تھے۔ یہ تینوں حضرات دوسرے لوگوں کے ساتھ پیچھے رہ گئے تھے حالانکہ ان کا اسلام پکا اور ان کا ایمان پختہ تھا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم غزوۂ تبوک سے واپس تشریف لے آئے تو منافقین نے آپ کے پاس آکر جھوٹی قسمیں کھائیں اور اپنا اپنا عذر بیان کیا۔ اللہ تعالیٰ نے ان منافقین کی اصل حقیقت کی اطلاع ان آیات کے ذریعے دے دی (سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ لِتُعْرِضُوا عَنْهُمْ فَأَعْرِضُوا عَنْهُمْ، تمھاری واپسی پر یہ تمھارے سامنے قسمیں کھائیں گے تاکہ تم ان سے صرفِ نظر کرو تو بے شک تم ان سے صرفِ نظر ہی کرو) نیز (يَحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنْ تَرْضَوْا عَنْهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَرْضَىٰ عَنِ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ۔ یہ تمھارے سامنے قسمیں کھائیں گے تاکہ تم ان سے راضی ہو جاؤ۔ حالانکہ اگر تم ان سے راضی ہو بھی گئے تو اللہ ہرگز ایسے فاسق لوگوں سے راضی نہ ہوگا) اللہ تعالیٰ نے ایسے لوگوں سے صرفِ نظر کرنے کا حکم دیا اور ان سے رضامندی کے اظہار سے منع فرما دیا اس لیے کہ یہ لوگ اپنی معذرت خواہی میں جھوٹے تھے اور انھوں نے اپنے دلوں میں جو کچھ چھپا رکھا تھا اسے اپنی زبان پر نہیں لاتے تھے۔ رہ گئے وہ تین افراد جن کا ذکر آیت میں ہوا ہے، وہ سچے مسلمان تھے اور انھوں نے اپنے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کسی دروغ بیانی سے کام نہیں لیا تھا بلکہ کھلے الفاظ میں اعتراف کر لیا تھا کہ "ہم بغیر کسی عذر کے پیچھے رہ گئے اور لشکر اسلام میں شامل نہیں ہوئے" انھوں نے اس پر اپنی شرمساری کا اظہار بھی کیا اور اللہ کے آگے توبہ بھی کی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: "تم لوگوں نے اپنے بارے میں سچی بات بیان کر دی ہے، اب جاؤ، میں دیکھتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ تمھارے بارے میں کیا حکم نازل کرتا ہے" اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ سخت رویہ اختیار کرنے کا حکم نازل فرمایا اور اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ان سے قطع کلامی کا امر فرمایا نیز یہ حکم بھی دیا کہ آپ مسلمانوں کو بھی ان سے کلام کرنے سے روک دیں۔ ان تینوں نے اسی کیفیت میں تقریباً پچاس دن گزارے۔ اس کے یہ معنی نہیں تھے کہ ان کی توبہ رد کر دی گئی تھی اس لیے کہ انھیں توبہ کرنے کا حکم دیا گیا تھا اور وہ اس کے پابند تھے۔ یہ بات حکمتِ الٰہیہ کے بالکل خلاف ہے کہ اس شخص کی توبہ اس وقت قبول نہ کیا جائے جب وہ حسبِ امر الٰہی توبہ کر لے۔ بلکہ حقیقت میں اللہ تعالیٰ نے قبول توبہ کے حکم کو دیر سے نازل کر کے نیز مسلمانوں کو ان سے کلام کرنے سے روک کر ان کی ابتلا اور آزمائش میں اور سختی پیدا کرنے کا ارادہ فرمایا تھا۔ اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ان کی اصلاح نیز دوسرے تمام اہل اسلام کی اصلاح کرنی چاہی تھی تاکہ آئندہ نہ وہ خود اور نہ ہی دوسرے مسلمان ایسی حرکت

کریں اس لیے کہ اللہ کے علم میں یہ بات تھی کہ ان لوگوں کی اصلاح ہو سکتی ہے۔ منافقین کے اندر یہ صورت حال نہیں تھی، انھوں نے جھوٹے عذر اور بہانے تو کیے تھے لیکن ان کی اصلاح کی کوئی گنجائش نہیں تھی اس لیے اللہ تعالیٰ نے ان سے صرف نظر کرنے کا حکم دیا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان تینوں افراد سے لوگوں کو ترک کلام کا حکم نیز ان کی توبہ کا حکم نازل کرنے میں تاخیر سزا کے طور پر نہیں تھی۔ بلکہ یہ ایک آزمائش تھی اور بندگی کی جہت سے نیز مکلف ہونے کی حیثیت سے ایک سختی تھی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسی ہم اس شخص پر واجب ہونے والی حد کے ایجاب کے سلسلے میں کہتے ہیں جس نے اپنے جرم سے توبہ کر لی ہو کہ اسے بطور سزا حد نہیں لگ رہی ہے بلکہ یہ صرف ایک آزمائش اور اظہار بندگی ہے اگرچہ ابتدا میں یہ سزا تھی اور اگر توبہ سے قبل اس کا اجراء ہوتا تو یہ سزا ہی ہوتی۔

قول باری ہے (حَتّٰی اِذَا ضَاقَتْ عَلَیْهِمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ، جب زمین اپنی ساری وسعت کے باوجود ان پر تنگ ہو گئی) یعنی اپنی کشادگی کے باوجود (وَضَاقَتْ عَلَیْهِمْ اَنْفُسُهُمْ اور ان کی اپنی جانیں بھی ان پر بار ہونے لگیں) یعنی ان کے سینے غم کے اس بوجھ کی بنا پر تنگ ہو گئے جو ان پر نزول توبہ کی تاخیر، حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام کی طرف سے ترک کلام اور منقاطعہ نیز بیویوں کو ان سے علیحدہ رہنے کے حکم کی بنا پر آپڑا تھا۔

قول باری ہے (وَظَنُّوْا اَنْ لَّا مَلْجَاَ مِنَ اللّٰهِ اِلَّآ اِلَیْهِ اور انھوں نے جان لیا کہ اللہ سے بچنے کے لیے کوئی جائے پناہ خود اللہ ہی کے دامن رحمت کے سوا نہیں ہے) یعنی انھیں یقین ہو گیا کہ جس ابتلا اور آزمائش کے جال میں وہ پھنس چکے ہیں اس سے چھٹکارے کے لیے نیز اس سے بچ نکلنے کے لیے اللہ کی ذات کے سوا اور کوئی سہارا نہیں ہے۔ اللہ کی ذات کے سوا کسی اور کے قبضۂ قدرت میں یہ نہیں ہے نیز ان کے لیے کسی اور ذات سے اس کی طلب بھی جائز نہیں ہے۔ صرف اللہ کی عبادت کے ذریعے اور اس کی توجہ اور میلان کے ذریعے یہ رہائی حاصل ہو سکتی ہے۔ جب یہ لوگ یقین کے اس درجے پر پہنچ گئے تو اللہ تعالیٰ نے ان کی توبہ قبول ہو جانے کا حکم اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمایا۔ اللہ تعالیٰ کی یہ عادت ہے کہ جو شخص تمام سہاروں سے یکسو ہو کر صرف اس کی ذات کو اپنا سہارا بنا لیتا ہے اور یہ یقین کر لیتا ہے کہ اس کے غم کو اس کی ذات کے سوا اور کوئی دور نہیں کر سکتا تو اس وقت وہ اسے نجات بھی دلا دیتا ہے اور اس کا غم بھی دور کر دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت لوط علیہ السلام کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے (وَلَمَّا جَآءَتْ رُسُلُنَا لُوْطًا سِیْٓءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَّقَالَ هٰذَا یَوْمٌ عَصِیْبٌ۔ اور جب ہمارے فرشتے لوط کے پاس پہنچے تو ان کی آمد سے وہ بہت گھبرایا اور دل تنگ ہوا، کہنے لگا کہ آج بڑی مصیبت کا دن ہے) تا قول باری

(لَوْ اَنَّ لِیْ بِکُمْ قُوَّۃً اَوْ اٰوِیْ اِلٰی رُکْنٍ شَدِیْدٍ۔ کاش میرے پاس اتنی طاقت ہوتی کہ تمھیں سیدھا کر دیتا یا کوئی مضبوط سہارا ہی ہوتا کہ اس کی پناہ لیتا) حضرت لوط نے اس موقع پر اپنی قوت و طاقت نیز دوسرے لوگوں کی مدد سے مکمل مایوسی اور بیزاری کا اظہار کیا اور انھیں یقین ہو گیا کہ انھیں اس مصیبت سے صرف اللہ کی ذات نجات دلا سکتی ہے۔ اس وقت اللہ کی طرف سے اس پریشانی سے باہر نکلنے کا راستہ پیدا کر دیا گیا اور فرشتوں نے ان سے کہا (اِنَّا رُسُلُ رَبِّکَ لَنْ یَّصِلُوْٓا اِلَیْکَ۔ ہم تیرے رب کے بھیجے ہوئے فرشتے ہیں یہ لوگ تیرا کچھ نہ بگاڑ سکیں گے) نیز ارشاد باری ہے (وَمَنْ یَّتَّقِ اللّٰہَ یَجْعَلْ لَّہٗ مَخْرَجًا۔ اور جو شخص اللہ سے ڈرتا رہتا ہے اللہ اس کے لیے کوئی نہ کوئی سبیل پیدا کر دیتا ہے") جو شخص تمام سہاروں کو چھوڑ کر صرف اس کی ذات کو اپنا سہارا بنا لیتا ہے اور دنیاوی علائق سے کنارہ کشی اختیار کر کے صرف اسی کا ہو رہتا ہے تو جب بندہ اس مرتبے پر پہنچ جاتا ہے اللہ اس کے لیے کوئی نہ کوئی مخرج اور راستہ پیدا کر دیتا ہے اس لیے کہ اسے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اسے دو بھلائیوں میں سے ایک بھلائی ضرور حاصل ہو جائے گی یا تو اللہ تعالیٰ اسے ابتلاء اور آزمائش کی کیفیت سے خلاصی دے گا اور اس طرح اسے چھٹکارا نصیب ہو جائے گا جس طرح انبیاء علیہم السلام سے ابتلا اور آزمائش کی گھڑی میں ان کی زبان پر آنے والے کلمات کی قرآن کی آیات میں حکایت کی گئی ہے۔ مثلاً حضرت ایوب علیہ السلام کا قول قرآن کے الفاظ میں (اَنِّیْ مَسَّنِیَ الشَّیْطٰنُ بِنُصْبٍ وَّعَذَابٍ۔ کہ شیطان نے مجھے رنج و آزار پہنچایا ہے) حضرت ایوب علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے اس وسوسہ سے نجات دلانے کے لیے التجا کی جو شیطان ان کے دل میں ڈال رہا تھا کہ اگر اللہ کے ہاں تمھارا کوئی مرتبہ ہوتا تو تم اس مصیبت میں نہ پھنستے جس میں اس وقت پھنسے ہوئے ہو۔ حضرت ایوب علیہ السلام نے شیطان کے ان وساوس کو کبھی قبول نہیں کیا تھا البتہ اتنی بات ضرور تھی کہ یہ وساوس آپ کے دل و دماغ کو پریشان رکھتے اور آپ یکسو ہو کر وہ تدبر و تفکر نہ کر سکتے جو ان خیالات پریشاں سے بہرحال بہتر تھے۔ جب آپ اس مقام پر پہنچ گئے تو اللہ تعالیٰ نے آپ سے فرمایا (اُرْکُضْ بِرِجْلِکَ ھٰذَا مُغْتَسَلٌۢ بَارِدٌ وَّشَرَابٌ۔ اپنا پاؤں زمین پر مارو، یہ ٹھنڈا پانی ہے نہانے کا اور پینے کا) یہی کیفیت ہر اس شخص کی ہوتی ہے جو بایں معنی تقویٰ اختیار کرتا ہے کہ اللہ کی طرف پوری طرح مائل ہو جاتا ہے اور یہ یقین کر لیتا ہے کہ اللہ ہی کی ذات اس کی اس تکلیف کو دور کر سکتی ہے، اس کی تکلیف دور کر دینا کسی بندے کے بس کی بات نہیں اس صورت میں اسے دو بھلائیوں میں سے ایک بھلائی ضرور حاصل ہو جاتی ہے یا تو فوری رہائی نصیب ہو جاتی ہے یا پھر ابتلاء اور آزمائش پر صبر کرنے کی صورت میں اللہ کی طرف سے جس بدلے اور ثواب کا اس سے وعدہ کیا گیا ہے اس پر

اس کا دل پوری طرح مطمئن ہو جاتا ہے۔ یقیناً اللہ کی طرف سے دیا جانے والا ثواب اس کے حق میں دنیا وما فیہا سے بہتر ہوتا ہے۔

قول باری ہے (ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا۔ پھر اللہ اپنی مہربانی سے ان کی طرف پلٹا تاکہ وہ اس کی طرف پلٹ آئیں) یعنی ــــ واللہ اعلم ــــ اللہ تعالیٰ نے ان تینوں افراد کی توبہ قبول کر لی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر قبول توبہ کا حکم نازل فرما دیا تاکہ اہل ایمان اپنے گناہوں سے اللہ کی طرف یہ جانتے ہوئے توبہ کریں کہ اللہ ان کی توبہ قبول کرنے والا ہے۔

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اللہ سے ڈرو اور سچے لوگوں کا ساتھ دو) حضرت ابن مسعودؓ سے ان کی یہ تفسیر مروی ہے کہ سچائی کو لازم پکڑو اور اس سے ہرگز روگردانی نہ کرو اس لیے کہ جھوٹ کی کسی حالت میں بھی کوئی گنجائش نہیں ہے۔" نافع اور ضحاک کا قول ہے کہ "دنیا میں عمل صالح کے ذریعے انبیاء اور صدیقین کی معیت حاصل کرو۔" اللہ تعالیٰ نے سورۂ بقرہ میں ارشاد فرمایا (لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ۔ نیکی یہ نہیں ہے کہ تم اپنے چہرے مشرق اور مغرب کی طرف کر لو لیکن نیکی تو اس شخص کی ہے جو اللہ پر اور یوم آخر پر ایمان لائے) تا قول باری (أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا۔ یہی لوگ سچے ہیں)

اجماع صحابہؓ حجت ہے

درج بالا آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام یعنی حضرات مہاجرین وانصار کی صفت بیان کی گئی ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے زیر بحث آیت میں فرمایا (وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ۔ اور سچے لوگوں کا ساتھ دو۔ ان سب آیات کا مضمون اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ صحابہ کرامؓ کی پیروی اور ان کے نقش قدم پر چلنا لازم ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے مذکورہ آیات میں یہ بتا دیا کہ جو لوگ ان صفات سے متصف ہوں گے وہ سچے ہوں گے اور پھر اس آیت میں فرمایا (وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ) یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ صحابہ کرام کا اجماع ہمارے لیے دلیل اور حجت کی حیثیت رکھتا ہے اور ہمارے لیے ان کی مخالفت کسی طرح جائز نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان کی پیروی کا حکم دیا ہے۔

قول باری ہے (لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ۔ اللہ نے معاف کر دیا نبیؐ کو اور ان مہاجرین وانصار کو جنھوں نے بڑی تنگی کے وقت میں نبی کا

ساتھ دیا) آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ کی تعریف کی گئی ہے یعنی وہ حضرات مہاجرین و انصار جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوۂ تبوک میں گئے تھے نیز اللہ تعالیٰ نے ان حضرات کے باطن کی صحت اور قلب وضمیر کی طہارت کی بھی اطلاع دی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس بات کی خبر کہ اس نے انھیں معاف کر دیا صرف اسی وقت دی ہے جبکہ وہ ان سے راضی ہو گیا اور ان کے افعال اسے پسند آ گئے آیت ان لوگوں کی تردید کے لیے نص ہے جو صحابہ کرام پر زبان طعن وتشنیع دراز کرتے اور ایسے افعال کی طرف ان کی نسبت کرتے ہیں جن کی طرف اللہ نے ان کی نسبت نہیں کی ہے، اللہ نے ان کی نسبت پاکیزگی اور طہارت کی طرف کی ہے اور انھیں اس وصف سے متصف فرمایا ہے کہ ان کے قلوب پاکیزہ اور ان کا باطن درست ہے رضی اللہ عنہم!!

جنگ میں کمانڈر کا ساتھ دینا ضروری ہے

قول باری ہے (مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ ۔ مدینے کے باشندوں اور گرد و نواح کے بدویوں کو ہرگز یہ زیب نہ تھا کہ اللہ کے رسول کو چھوڑ کر گھر بیٹھ رہتے اور اس کی طرف سے بے پروا ہو کر اپنے اپنے نفس کی فکر میں لگ جاتے) اسی آیت میں یہ بیان کر دیا گیا ہے کہ اہل مدینہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ غزوات میں جانا واجب تھا البتہ معذورین نیز وہ لوگ اس حکم سے مستثنیٰ تھے جنھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رہ جانے کی اجازت دے دی تھی۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے سابقہ آیات میں منافقین کی اس بنا پر مذمت کی کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ آ کر رہ جانے کی اجازت مانگتے تھے۔ قول باری (وَلَا يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ) کا مفہوم یہ ہے کہ اہل مدینہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے بے پروا ہو کر اپنی جانیں بچانے کی صورت میں منفعت طلب نہ کرتے۔ بلکہ ان پر یہ فرض تھا کہ وہ اپنی جانیں دے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جان کی حفاظت کرتے۔ حضرات مہاجرین وانصار میں ایسے لوگ بھی موجود تھے جنھوں نے متعدد مواقع پر اپنی جانیں دے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جان کی حفاظت کی تھی۔

راہ حق میں لڑنا عمل صالح ہے

قول باری ہے (وَلَا يَطَئُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صَالِحٌ (اس لیے کہ ایسا کبھی نہ ہو گا کہ) منکرین حق کو جو راہ ناگوار ہے اس پر

کوئی قدم وہ اٹھائیں اور کسی دشمن سے (عداوتِ حق کا) کوئی انتقام وہ لیں اور اس کے بدلے ان کے حق میں ایک عمل صالح نہ لکھا جائے) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ دشمنانِ حق کے علاقوں کو روندنا ان سے انتقام لینے کے مترادف ہے۔ انھیں قتل کرڈالنا یا ان کے اموال پر قبضہ کرلینا یا انھیں ان کے علاقوں سے نکال باہر کرنا یہ سب ان سے انتقام لینے اور انھیں زک پہنچانے کی صورتیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ایسے علاقے کو روندنے میں جس سے کافروں کو طیش آجائے نیز وہ غیظ و غضب میں مبتلا ہوجائیں اور انھیں زک پہنچانے میں کوئی فرق نہیں کیا بلکہ ان دونوں کو یکساں درجے پر رکھا۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ کافروں کے علاقوں کو روندڈالنا جس کی وجہ سے ان کے اندر غصّے کی لہر دوڑ جائے اور وہ ذلت کے شکار ہوجائیں، اس اقدام کی حیثیت وہی ہے جو انھیں قتل کرنے، قیدی بنانے اور ان کے اموال بطور مالِ غنیمت حاصل کرنے کی ہے۔ اس کے اندر یہ دلیل موجود ہے کہ لشکر اسلام کے سوار اور پیادہ فوجیوں کے مالِ غنیمت میں حصوں کا اعتبار دشمنوں کی سرزمین میں داخل ہونے کی بنا پر کیا جائے گا مالِ غنیمت جمع کرنے اور دشمن سے قتال کرنے کے ساتھ نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ دشمن کی سرزمین میں داخل ہوجانا مالِ غنیمت جمع کرنے اور انھیں قتل کرنے نیز قیدی بنانے کے مترادف ہے۔ ہم نے یہ بات بیان کی ہے اس پر دلالت کے لحاظ سے اس آیت کی نظیر یہ قول باری ہے (وَمَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْهُمْ فَمَآ اَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَّلَا رِكَابٍ۔ اور جو کچھ اللہ نے اپنے رسول کو ان سے بطور فیٔ دلوایا سو تم نے اس کے لیے نہ گھوڑے دوڑائے اور نہ اونٹ) آیت دارالحرب میں گھوڑے اور اونٹ دوڑانے کے اعتبار کی مقتضی ہے اسی بنا پر حضرت علیؓ کا قول ہے "جس قوم کے گھروں کو روندڈالا جائے وہ ذلیل ہوجاتی ہے"

دینی علم حاصل کرنا ضروری ہے

قول باری ہے (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِيَنْفِرُوْا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ، اور کچھ ضروری نہ تھا کہ اہلِ ایمان سارے کے سارے ہی نکل کھڑے ہوتے، مگر ایسا کیوں نہ ہوا کہ ان کی آبادی کے ہر حصے میں سے کچھ لوگ نکل کر آتے اور دین کی سمجھ پیدا کرتے) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس آیت نے قول باری (اِنْفِرُوْا ثُبَاتٍ اَوِ انْفِرُوْا جَمِيْعًا پھر الگ الگ دستوں کی شکل میں نکلو یا اکٹھے ہوکر) کو منسوخ کردیا ہے نیز قول باری (اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا۔ نکل پڑو وہلکے اور بوجھل) بھی اس آیت کی بنا پر منسوخ ہوگیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے زیر بحث آیت

میں فرما دیا کہ اہلِ ایمان کے لئے ضروری نہیں کہ وہ سب کے سب فوجی مہمات میں نکل پڑیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مدینہ میں تنہا چھوڑ جائیں بلکہ ہونا یہ چاہیے کہ مدینہ میں کچھ لوگ دین کی سمجھ پیدا کرنے کے لیے رہ جائیں اور جب محاذ پر جانے والے لوگ واپس آئیں تو یہ لوگ انھیں دین کی باتیں سنا کر اللہ کی ذات سے ڈرائیں۔ حسن کا قول ہے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ آبادی کے ہر حصے سے لوگ نکل کر آئیں اور دین کی سمجھ پیدا کریں پھر اپنی اپنی قوم کی طرف واپس جا کر پیچھے رہ جانے والے لوگوں کو دین کی باتیں بتا کر ان کے دلوں میں اللہ کا خوف پیدا کریں۔ یہ تاویل ظاہر آیت سے زیادہ مشابہ ہے اس لیے کہ ارشادِ باری ہے (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) ظاہر کلام اس امر کا مقتضی ہے کہ نکل کر آنے والے لوگوں کا گروہ ہی دین کی سمجھ پیدا کرے اور واپس جا کر اپنے لوگوں کو دین کی باتیں سنا کر اللہ کے عذاب سے ڈرائے۔ پہلی تاویل کی بنا پر وہ لوگ دین کی سمجھ پیدا کریں جن میں سے ایک گروہ محاذ پر گیا ہو اور بعد میں یہی لوگ محاذ پر جانے والے لوگوں کو ان کی واپسی پر دین کی باتیں بتائیں۔

یہ تاویل دو وجوہ سے بعید ہے۔ اول یہ کہ عطف کا قاعدہ یہ ہے کہ اس کا تعلق اپنے متصل لفظ کے ساتھ ہوتا ہے اس سے پہلے آنے والے لفظ کے ساتھ نہیں ہوتا اس بنا پر قول باری (مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا) میں یہ ضروری ہے کہ طائفہ سے مراد وہ گروہ ہو جو دین کی سمجھ پیدا کرے اور دین کی باتیں بتا کر اللہ کی ذات سے ڈرانے کا کام کرے۔ اس فقرے کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ "ہر ایسے گروہ میں سے جو دین کی سمجھ پیدا کرے ایک طائفہ محاذ کی طرف نکل جائے"۔ اس لیے کہ یہ مفہوم کلام کی ترتیب کو اس کے ظاہر سے ہٹا دینے کا مقتضی ہے نیز اس سے کلام میں تقدیم و تاخیر کا اثبات بھی لازم آتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قول باری (لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) کو سامنے رکھتے ہوئے آیت میں وارد لفظ طائفہ دین کی سمجھ پیدا کرنے کے کام کے لیے آیت کے لفظ فرقہ سے زیادہ موزوں ہے جس سے پھر ایک طائفہ محاذ پر جانے کے لیے نکلنے والا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دین کی سمجھ پیدا کرنے کے لیے ایک طائفہ کا نکلنا تو سمجھ میں آنے والی بات ہے کہ اس مقصد کے لیے باہر نکلا جا سکتا ہے۔ لیکن وہ فرقہ جس میں سے ایک طائفہ محاذ کی طرف نکل گیا ہو، دین میں اس لیے سمجھ نہیں پیدا کرتا کہ اس کا ایک گروہ نکل کر میدانِ جنگ میں چلا گیا ہے، اس لیے کہ اس فرقہ کو تفقہ فی الدین تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مشاہدہ اور آپ کی صحبت میں مسلسل رہنے کی بنا پر حاصل ہو جاتا ہے۔ انھیں تفقہ فی الدین اس لیے حاصل نہیں ہوتا کہ ان کا ایک طائفہ محاذ پر چلا گیا ہے۔ اس لیے کلام کو اس معنی پر محمول کرنے سے قول باری (لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ) کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہے گا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جو لوگ دین کی سمجھ حاصل کرنے والے ہیں ان سے مراد وہ لوگ ہیں جو آبادیوں

میں مقیم لوگوں میں سے نکل کر تے ہیں اور پھر اپنی اپنی آبادی اور قوم میں واپس جا کر لوگوں کو دین کی باتیں بتا کر اللہ کی ذات سے ڈراتے ہیں۔

اس آیت میں علم دین کی طلب کے وجوب پر دلالت موجود ہے نیز یہ کہ اس کی طلب فرض کفایہ ہے اس لیے کہ آیت اس مفہوم کو متضمن ہے کہ دین میں سمجھ پیدا کرنے کے لیے آبادی میں ایک گروہ کو باہر نکلنے کا حکم دیا گیا جبکہ باقی ماندہ آبادی کو اپنی جگہ ٹھہرے رہنے کا امر کیا گیا ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَمَا کَانَ الْمُؤْمِنُوْنَ لِیَنْفِرُوْا کَافَّۃً) زیاد بن میمون نے حضرت انس بن مالک سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (طلب العلم فریضۃ علی کل مسلم۔ علم یعنی علم دین حاصل کرنا ہر مسلمان پر فرض ہے) یہ روایت ہمارے نزدیک دو معنوں پر محمول ہے اوّل یہ کہ ایک مسلمان کو اپنی روزمرّہ کی زندگی میں جن مسائل اور دینی امور سے سابقہ رہتا ہے۔ ان کے متعلق علم حاصل کرنا اس پر فرض ہے۔ مثلاً ایک مسلمان کو اگر نماز کے ارکان و شرائط نیز اوقات کا علم نہ ہو تو اس پر ان باتوں کا سیکھنا فرض ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی مسلمان دو سو درہم کا مالک ہو جائے تو اس پر عائد ہونے والی زکوٰۃ کا علم حاصل کرنا فرض ہوگا۔ یہی حکم روزہ، حج اور دیگر تمام فرائض کا ہے۔ روایت کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ ہر مسلمان پر علم دین حاصل کرنا فرض ہے لیکن یہ فرض کفایہ ہے کہ اگر آبادی میں سے چند لوگ اس کام کے لیے مختص ہو جائیں تو باقی ماندہ لوگوں سے یہ فریضہ ساقط ہو جائے گا۔ آیت زیر بحث کی اس بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ایسے دینی معاملات میں جن کا تعلق تمام لوگوں سے نہیں ہوتا اور نہ ہی تمام لوگوں کو ان کی ضرورت پیش آتی ہے خبر واحد کے ذریعہ حکم کا لزوم ہو جاتا ہے وہ اس طرح کہ جب ایک گروہ کو انذار پر مامور کر کے اسے لوگوں کو خدا کی ذات سے ڈراتے رہنے کا پابند کر دیا گیا ہے تو اس کا مفہوم ہماری درج بالا بات پر دو وجوہ سے دلالت کرے گا ایک تو یہ کہ انذار یعنی ڈراتے رہنا اس فعل پر عمل کا متقتضی ہے جسے کرنے کا حکم ملا ہو، بصورت دیگر انذار کے کوئی معنی نہیں ہوں گے۔ دوم یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ حکم دیا کہ انذار پر مامور گروہ سے زبان سے دین کی باتیں سن کر ہمارے دلوں میں خوف خدا پیدا ہو جائے اور ہم غیر مسلمانہ روش سے پرہیز کرنے لگ جائیں اس لیے کہ قول باری (لَعَلَّھُمْ یَحْذَرُوْنَ۔ تاکہ وہ (غیر مسلمانہ روش سے) پرہیز کرتے) کے معنی لِیَحْذَرُوْا (تاکہ وہ پرہیز کرتے) اور یہ مفہوم خبر واحد کی بنا پر لزوم عمل کے معنی کو متضمن ہے اس لیے طائفہ کا اسم ایک فرد پر بھی واقع ہوتا ہے۔

خبر واحد پر عمل لازم ہے

چنانچہ قول باری (وَلْیَشْھَدْ عَذَابَھُمَا طَائِفَۃٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِیْنَ۔ اور ان دونوں کی سزا کو اہل ایمان

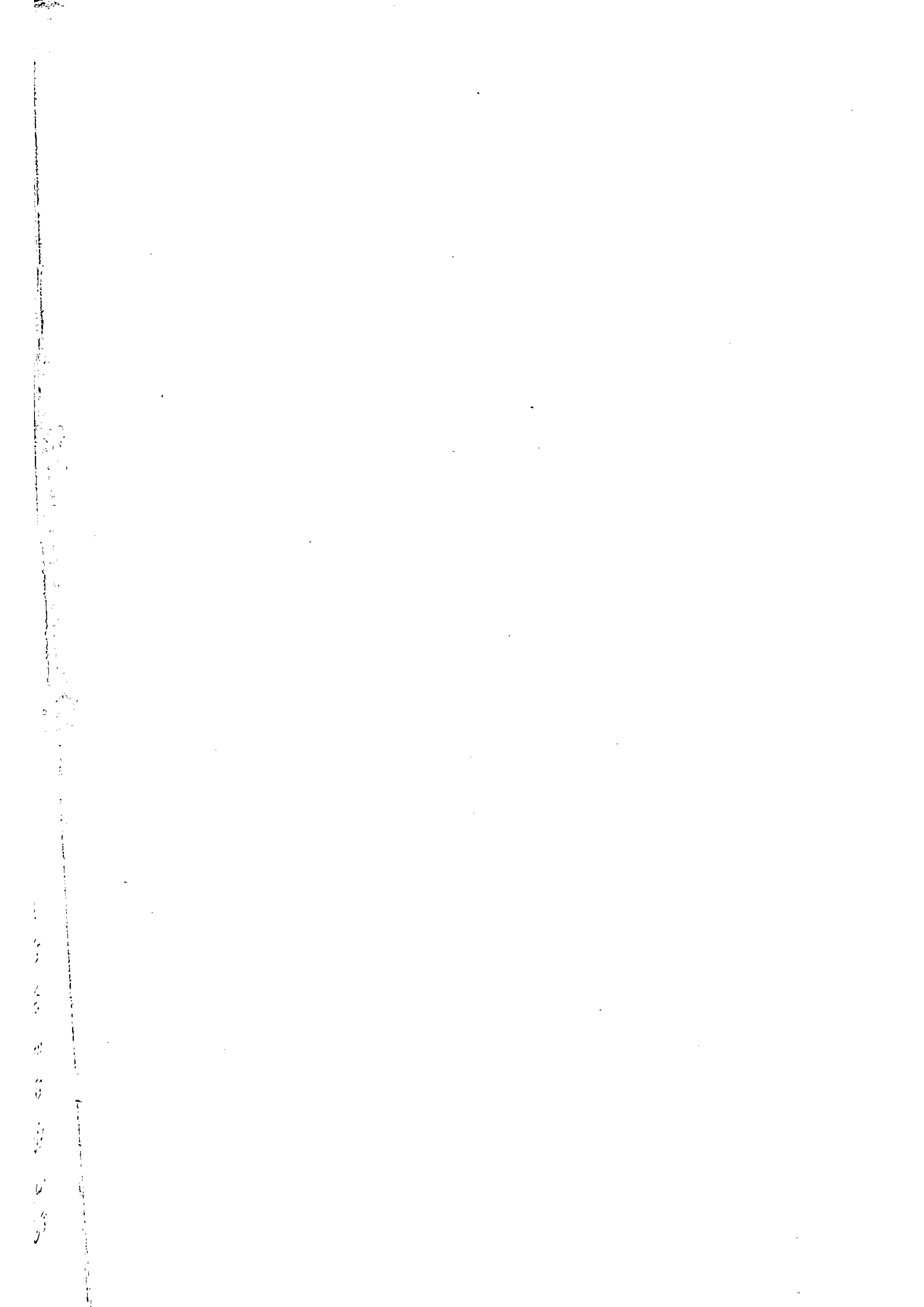
کا ایک طائفہ اپنی آنکھوں سے دیکھے) کی تفسیر میں ایک روایت کے مطابق ایک فرد مراد ہے۔ نیز قول باری ہے (وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اقْتَتَلُوْا۔ اور اگر اہل ایمان کے دو گروہ باہم قتل و قتال پر اتر آئیں) اگر دو مسلمان بھی ایک دوسرے کے خلاف لڑائی پر اتر آئیں تو وہ بھی اس آیت کے حکم میں داخل ہو جائیں گے اس بارے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ ایک اور وجہ یہ بھی ہے لغت میں طائفہ کا لفظ لبعض اور قطعہ کے الفاظ کی طرح ہے اور یہ مفہوم ایک فرد کے اندر بھی موجود ہوتا ہے۔ اس بنا پر قول باری (مِنْ کُلِّ فِرْقَۃٍ مِّنْھُمْ طَائِفَۃٌ) کی مفہوم کے لحاظ سے وہی حیثیت ہے جو حیثیت اس صورت میں ہوتی جب آیت "بعضھا" یا "شیٔ منھا" کے الفاظ پر مشتمل ہوتی۔ اس لیے خبر واحد جس میں علم کو واجب کرنے کی اہلیت نہیں ہوتی، اسے قبول کر لینے کے وجوب پر آیت کی دلالت بالکل واضح ہے۔ اگر آیت کی وہ تاویل اختیار کی جائے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ باہر جانے والا گروہ دراصل وہ گروہ ہے جو مدینہ منورہ سے نکل کھڑا ہوا اور دین میں سمجھ پیدا کرنے والا گروہ وہ ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس رہ جائے تو اس صورت میں بھی خبر واحد کو قبول کر لینے کے لزوم پر آیت کی دلالت بحالہ قائم رہتی ہے۔ اس لیے کہ محاذ جنگ پر جانے کے لیے نکل کھڑا ہونے والا گروہ جب واپس آئے گا تو پیچھے رہ جانے والا گروہ اسے دین کی باتیں بتا کر اور نازل ہونے والے احکام کی خبر دے کر اللہ کی ذات سے ڈرائے گا۔ یہ چیز بھی مدینہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کی موجودگی کے باوجود وہاں خبر واحد کو قبول کر لینے کے لزوم پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ آیت کے سامعین پر یہ بات لازم کر دی گئی ہے کہ مدینہ میں رہ کر دین کی سمجھ پیدا کرنے والوں کی زبان سے باتیں سن کر ان پر غیر مسلمانہ روش سے پرہیز واجب ہے۔

قول باری ہے (یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا قَاتِلُوا الَّذِیْنَ یَلُوْنَکُمْ مِّنَ الْکُفَّارِ وَلْیَجِدُوْا فِیْکُمْ غِلْظَۃً۔ اے لوگو جو ایمان لائے ہو! جنگ کرو ان منکرین حق سے جو تمہارے پاس ہیں اور چاہیے کہ وہ تمہارے اندر سختی پائیں) اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ان کافروں سے جنگ کو خاص کر دیا جو مسلمانوں کے آس پاس ہوں جب کہ سورت کی ابتدا میں فرمایا (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْھُمْ مشرکین کو جہاں کہیں پاؤ قتل کر دو) نیز ایک اور مقام پر ارشاد ہوا (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِکِیْنَ کَافَّۃً۔ اور تمام مشرکین کے خلاف جنگ کرو) اللہ تعالیٰ نے تمام کافروں سے جنگ کو واجب کر دیا لیکن خصوصیت کے ساتھ صرف ان کافروں کا ذکر کیا جو ہمارے آس پاس ہوں۔ کیونکہ یہ بات واضح ہے کہ تمام کافروں سے بیک وقت لڑنا ہمارے لیے ممکن نہیں ہے۔ صرف کسی ایک گروہ کے خلاف جنگ کرنا ممکن ہے۔ اس بنا پر جو کافر ہم سے قریب ہوں ان کے خلاف جنگی کارروائی کرنا ان کافروں کی بہ نسبت زیادہ موزوں ہوگا جو ہم سے دور ہوں

اس لیے کہ اگر ہم قریب کے کافروں سے نتیجہ آزمائی ترک کرکے دور کے کافروں کے ساتھ نبرد آزمائی میں مشغول ہوجائیں تو اس سے قریب کے کافروں کو مسلمانوں کے بال بچوں پر حملہ کرنے نیز دارالاسلام میں گھس آنے کا موقع مل جائے گا کیونکہ اس صورت میں گھر کا محاذ مجاہدین سے خالی ہوگا جس سے کافر پورا پورا فائدہ اٹھائیں گے۔ اسی بنا پر آس پاس اور قرب وجوار کے کافروں کے خلاف جنگ کرنے کا حکم دیا گیا۔ اس میں ایک پہلو یہ بھی ہے کہ ابعد یعنی دور کے کافروں کے خلاف جنگ کرنے کا مکلف بنانا درست نہیں ہے اس لیے کہ ابعد کی کوئی حد نہیں ہے جہاں سے قتال کی ابتدا کی جا سکے۔ اس کے برعکس اقرب یعنی قرب وجوار اور آس پاس کی حد ہوتی ہے۔ نیز دور کے کافروں کے خلاف جنگی کارروائی اسی وقت ممکن ہوسکتی ہے جب قریب کے کافروں کے خلاف جنگ کرکے ان پر غلبہ حاصل کرلیا جائے اور انھیں پوری طرح دبا دیا جائے۔

درج بالا وجوہ قرب وجوار اور آس پاس کے کافروں کے خلاف جنگ کرنے کی تخصیص کے حکم کے مقتضی ہیں۔ قول باری (وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً) میں ان کافروں کے ساتھ ہمیں سختی سے پیش آنے کا حکم دیا گیا ہے جن کے خلاف ہمیں جنگ کرنے کے لیے کہا گیا ہے۔ اس سختی کا اظہار ہمارے قول، ان کے ساتھ ہمارے مذاکرات اور پیغامات کے اندر ہونا چاہیے کیونکہ اس کی وجہ سے ان کے دلوں میں ہماری ہیبت بیٹھ جائے گی۔ ان کے اذہان پر ہمارا رعب قائم ہوجائے گا اور انھیں ہماری طاقت وقوت کا احساس ہوجائے گا۔ دوسری طرف اس سختی کی وجہ سے دین کے بارے میں ہماری بصیرت اور مشرکین کے ساتھ نتیجہ آزمائی میں ہمارے جوش وخروش کا اظہار ہوجائے گا اور یہ واضح ہوجائے گا کہ ہم دین کے معاملہ میں کس قدر سنجیدہ ہیں۔ اس کے برعکس اگر مسلمانوں کی طرف سے گفتگو اور مذاکرات میں نرم رویہ کا اظہار ہوگا تو اس سے کافروں کے دلوں میں ان کے خلاف جرأت پیدا ہوگی اور وہ انھیں زک پہنچانے کی آس لگا بیٹھیں گے۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اپنے دشمنوں کے خلاف جس طرز عمل کو اپنانے کا حکم دیا ہے اس کے یہ حدود ہیں۔

سورة يونس



قرآن میں تبدیلی ناممکن ہے

قول باری ہے (قَالَ الَّذِیْنَ لَا یَرْجُوْنَ لِقَآءَنَا ائْتِ بِقُرْاٰنٍ غَیْرِ هٰذَآ اَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا یَكُوْنُ لِیْۤ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَآئِ نَفْسِیْ اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا یُوْحٰۤى اِلَیَّ۔ وہ لوگ جو ہم سے ملنے کی توقع نہیں رکھتے کہتے ہیں کہ "اس کی بجائے کوئی اور قرآن لاؤ یا اس میں کچھ ترمیم کرو"۔ اے محمدؐ! ان سے کہو، "میرا یہ کام نہیں ہے کہ اپنی طرف سے اس میں کوئی تغیر و تبدل کرلوں، میں تو بس اس وحی کا پیرو ہوں جو میرے پاس آتی ہے") قول باری (لَا یَرْجُوْنَ لِقَآءَنَا) کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہمارے عقاب سے نہیں ڈرتے اس لیے کہ رجاء کا لفظ خوف کے معنی دے جاتا ہے اور اس کی جگہ استعمال ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (مَا لَكُمْ لَا تَرْجُوْنَ لِلّٰهِ وَقَارًا۔ تمہیں کیا ہوا ہے کہ تم اللہ کی عظمت کے قائل نہیں ہو) ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں "تم اللہ کی عظمت سے کیوں نہیں ڈرتے؟" دوسرا قول یہ ہے کہ وہ ہمارے ثواب کی طمع اور توقع نہیں رکھتے جس طرح کہا جاتا ہے "تاب رجاء لثواب اللہ وخوفا عن عقابہ (فلاں شخص اللہ سے ثواب حاصل کرنے کی امید اور اس کے عقاب سے ڈر کی بنا پر تائب ہوگیا) کوئی اور قرآن لانے اور قرآن کو تبدیل کرنے کے درمیان یہ فرق ہے کہ پہلی صورت رفع قرآن کی مقتضی نہیں ہے بلکہ اس میں دوسرے قرآن کے ہوتے ہوئے اس کے باقی رہنے کا بھی جواز ہوتا ہے جبکہ دوسری صورت یعنی تبدیل قرآن اسی وقت ہوسکتی ہے جب رفع قرآن عمل میں آجائے اور اس کی جگہ دوسرا قرآن یا اس کا کچھ حصہ رکھ دیا جائے۔ کافروں کا یہ سوال بلا وجہ اور تلبیس کے طور پر تھا اس لیے کہ انھیں قرآن کے خلاف لب کشائی کے لیے اس کے سوا کوئی اور وجہ نظر نہیں آتی تھی۔ دوسری طرف اس بات کا کوئی جواز نہیں تھا کہ قرآن کا معاملہ ان کی اپنی پسند اور بلا وجہ فیصلے پر چھوڑ دیا جاتا کیونکہ انھیں بندوں کے مصالح کا کوئی علم نہیں تھا۔ اگر ان کے کہنے پر کوئی اور قرآن لانے یا قرآن میں تبدیلی کا جواز ہوتا تو وہ دوسرے قرآن کے بارے میں وہی کچھ کہتے جو پہلے کے بارے میں کہتے تھے اور تیسرے قرآن کی صورت میں اس کے

متعلق بھی ان کی وہی رائے ہوتی جو دوسرے کے متعلق تھی اور اس طرح یہ سلسلہ کہیں اختتام پذیر نہ ہوتا اور اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے دلائل بیوقوفوں کے مقاصد اور ان کی خواہشات کے تابع ہو کر رہ جاتے۔ حالانکہ موجودہ قرآن کے ذریعہ ان پر حجت تمام ہو چکی تھی۔ جب یہ چیز انھیں مطمئن نہ کر سکی اور وہ اس حجت کی معارضت سے بھی عاجز رہے تو لازمی طور پر دوسرے اور تیسرے قرآن کے بارے میں بھی ان کا یہی طرزِ عمل ہوتا۔

سنت وحی من اللہ ہے اس سے نسخ آیت قرآنی ممکن ہے

اس آیت سے بعض ایسے حضرات نے استدلال کیا ہے جو سنت کے ذریعے نسخ قرآن کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (قُلْ مَا یَکُوْنُ لِیْٓ اَنْ اُبَدِّلَهٗ مِنْ تِلْقَآئِ نَفْسِیْ) جو لوگ سنت کے ذریعے نسخ قرآن کے جواز کے قائل ہوں گے وہ آیت کی رُو سے اس امر کے جواز کے قائل بن جائیں گے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی طرف سے قرآن میں تبدیلی کر سکتے تھے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ معاملہ اس طرح نہیں ہے جس طرح ان حضرات نے سوچا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اس بات کی ہرگز گنجائش نہیں تھی کہ آپ موجودہ قرآن کو اس جیسے کسی اور قرآن سے تبدیل کر دیتے یا اس کی جگہ کوئی اور قرآن لے آتے۔ مشرکین نے آپ سے اسی کا سوال کیا تھا۔ انھوں نے آپ سے یہ سوال نہیں کیا تھا کہ قرآن کے الفاظ کی بجائے اس کے احکام کو بدل دیں۔ اس لیے زیر بحث مسئلے میں اس آیت سے استدلال کرنے والا شخص دراصل غفلت کا شکار ہے۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے۔ ہمارے نزدیک قرآن کا نسخ صرف سنت کے ذریعے جائز ہے جسے وحیٔ من اللہ کا درجہ حاصل ہوتا ہے۔ ارشاد باری ہے (وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْیٌ یُّوْحٰی۔ اور نہ وہ اپنی خواہش نفسانی سے باتیں بناتے ہیں (ان کا کلام تو) تمام تر وحی ہی ہے جو ان پر بھیجی جاتی ہے) اس لیے سنت کے ذریعے قرآن کے حکم کا نسخ دراصل اللہ کی وحی کے ذریعے نسخ ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے نسخ نہیں ہے۔

حلال و حرام خدا کی طرف سے ہو گا

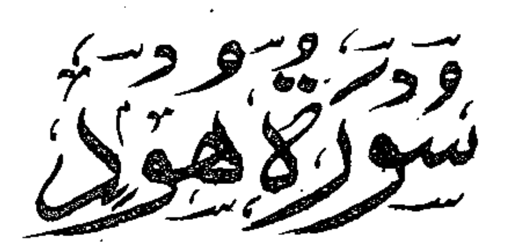
قول باری ہے (قُلْ اَرَءَیْتُمْ مَّآ اَنْزَلَ اللّٰهُ لَکُمْ مِّنْ رِّزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِّنْهُ حَرَامًا وَّحَلٰلًا قُلْ آٰللّٰهُ اَذِنَ لَکُمْ اَمْ عَلَی اللّٰهِ تَفْتَرُوْنَ۔ اے نبی! ان سے کہو "تم لوگوں نے کبھی یہ بھی سوچا ہے کہ جو رزق اللہ نے تمہارے لیے اتارا تھا اس میں سے تم نے خود ہی کسی کو حلال اور کسی کو حرام ٹھہرا لیا۔" ان سے پوچھو "اللہ نے تمہیں اس کی اجازت دی تھی یا تم اللہ پر افترا کر رہے ہو") اس آیت

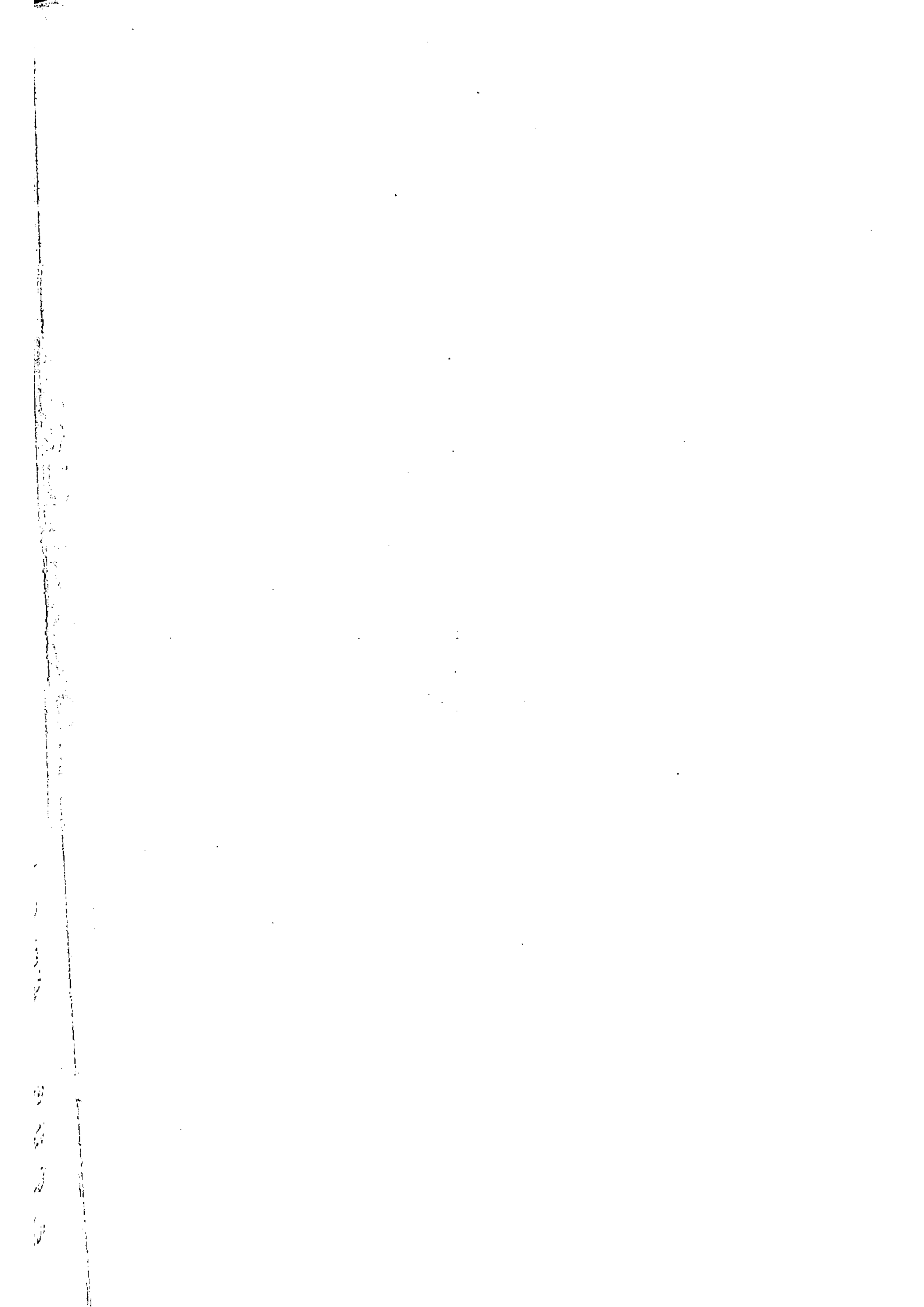
سے بعض دفعہ کند ذہن قسم کے ایسے لوگ قیاس کے ابطال پر استدلال کرتے ہیں جو اس کے جواز کے قائل نہیں ہیں اس لیے کہ ان کے خیال میں قیاس کرنے والا اپنے قیاس کے ذریعے تحلیل و تحریم کرتا رہتا ہے لیکن ان کا یہ قول دراصل ان کی جہالت پر مبنی ہے اس لیے کہ قیاس بھی اسی طرح اللہ کی عطا کردہ ایک دلیل ہے جس طرح عقل کی حجت اللہ کی عطا کردہ دلیل ہے یا جس طرح نصوص قرآنی اور سنن سب کے سب اللہ کے مہیا کردہ دلائل ہیں۔ قیاس کرنے والا دراصل حکم پر دلالت کی صورت اور اس کے مقام کا تتبع کرتا ہے۔ اس طرح تحلیل و تحریم کرنے والا اللہ ہوتا ہے جو اس پر دلالت قائم کر دیتا ہے۔ اگر معترض اس بات کی مخالفت کرتا ہے کہ قیاس اللہ کی عطا کردہ دلیل ہے تو پھر ہمارے ساتھ اس کا مباحثہ اس کے اثبات کے بارے میں ہوگا۔ جب اس کا اثبات ہو جائے گا تو اس کا اعتراض ساقط ہو جائے گا۔ اگر اس کے اثبات پر کوئی دلیل قائم نہیں ہو سکے گی تو اس کے بطلان کے ایجاب پر اس کی صحت کی عدم دلالت کے ذریعے اکتفا کر لیا جائے گا۔ اس کے نتیجے میں صرف وہی شخص قیاس کی صحت کا اعتقاد کر سکے گا جو اسے اللہ کی عطا کردہ دلیل سمجھے گا جب کہ اس کی صحت پر کئی طرح کے شواہد قائم ہو چکے ہیں۔ زیر بحث آیت کا نہ تو قیاس کے اثبات کے ساتھ تعلق ہے اور نہ ہی نفی کے ساتھ۔ ان حضرات نے قیاس کی نفی پر قول باری (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا۔ اور رسول تمہیں جو کچھ دیں اسے لے لو اور جس بات سے تمہیں روکیں اس سے رک جاؤ) سے بھی استدلال کیا ہے۔ یہ استدلال بھی سابقہ استدلال کے مشابہ ہے اس لیے کہ قیاس کرنے والے قیاس کے ذریعے وہی بات کہتے ہیں جو ہمیں اللہ کے رسول نے دی ہے اور اللہ نے اس پر کتاب و سنت اور اجماع امت کے دلائل کی حجت قائم کر دی ہے۔ اس بنا پر اس آیت کا بھی قیاس کی نفی کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

قول باری ہے (رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ۔ اے رب! کیا یہ اس لیے ہے کہ وہ لوگوں کو تیری راہ سے بھٹکائیں) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں ایک تو یہ کہ اس میں وارد حرف لام، لام عاقبت ہے جس طرح یہ قول باری ہے ـــــــ فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا۔ اسے آل فرعون نے اٹھا لیا تاکہ وہ ان کا دشمن اور ان کے لیے غم کا سبب بنے)۔ دوسری تفسیر یہ ہے کہ لِئَلَّا يضلوا عن سبيلك۔ (تاکہ وہ لوگوں کو تیری راہ سے نہ بھٹکائیں) حرف لا یہاں محذوف ہے جس طرح اس قول باری میں محذوف ہے (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا یعنی لئلا تضل (تاکہ گمراہ نہ ہو جائے) اس طرح یہ قول باری (أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ) یعنی لِئَلَّا تقولوا" (تاکہ تم یہ نہ کہو) اسی طرح یہ قول باری

ہے (يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ اَنْ تَضِلُّوْا) اس کے معنی ہیں "لئلا تضلوا" (تاکہ تم گمراہ نہ ہو)

قول باری ہے (قَدْ اُجِيْبَتْ دَّعْوَتُكُمَا۔ تم دونوں کی دعا قبول کی گئی) دعا کی نسبت حضرت موسیٰ اور حضرت ہارونؑ دونوں کی طرف سے کی گئی ہے، ابوالعالیہ، عکرمہ، محمد بن کعب اور ربیع بن موسیٰ کا قول ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام دعا مانگتے اور حضرت ہارون علیہ السلام آمین کہتے، اس بنا پر اللہ تعالیٰ نے دونوں کو دعا مانگنے والے قرار دیا۔ یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ آمین بھی دعا ہے اور جب اس کا دعا ہونا ثابت ہوگیا تو پھر اس کا اخفاء اس کے جہر سے افضل ہوگا اس لیے کہ قول باری ہے (اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً۔ اپنے رب کو گڑگڑا کر اور چپکے چپکے پکارو۔


سورة هود



طلبِ دُنیا یا عُقبیٰ کی چاہت

قول باری ہے (مَنْ کَانَ یُرِیْدُ الْحَیٰوۃَ الدُّنْیَا وَ زِیْنَتَہَا نُوَفِّ اِلَیْہِمْ اَعْمَالَہُمْ فِیْہَا وَ ھُمْ فِیْہَا لَا یُبْخَسُوْنَ اُولٰئِکَ الَّذِیْنَ لَیْسَ لَہُمْ فِی الْاٰخِرَۃِ اِلَّا النَّارُ جو لوگ بس اسی دنیا کی زندگی اور اس کی خوشنمائیوں کے طالب ہوتے ہیں۔ ان کی کارگزاری کا سارا پھل ہم یہیں ان کو دے دیتے ہیں اور اس میں ان کے ساتھ کوئی کمی نہیں کی جاتی مگر آخرت میں ایسے لوگوں کے لیے آگ کے سوا کچھ نہیں ہے) آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ جو شخص دنیا کی خاطر کوئی عمل کرے گا آخرت میں اس کے لیے اس عمل کے ثواب کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (مَنْ کَانَ یُرِیْدُ حَرْثَ الْاٰخِرَۃِ نَزِدْ لَہٗ فِیْ حَرْثِہٖ وَ مَنْ کَانَ یُرِیْدُ حَرْثَ الدُّنْیَا نُؤْتِہٖ مِنْہَا وَ مَا لَہٗ فِی الْاٰخِرَۃِ مِنْ نَّصِیْبٍ۔ جو شخص آخرت کی کھیتی کا طلب گار ہوتا ہے ہم اس کی کھیتی میں اور اضافہ کرتے ہیں اور جو شخص دنیا کی کھیتی کا طالب ہوتا ہے ہم اسے اس میں سے دے دیتے ہیں اور آخرت میں اس کے لیے کوئی حصہ نہیں ہوتا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی انہی معنوں میں روایت منقول ہے کہ آپ نے فرمایا (بشر امتی بالسناء والتمکین فی الارض فمن عمل منھم عملاً للدنیا لم یکن لہ فی الاخرۃ نصیب۔ میری امت کو اس دنیا میں چمک اٹھنے اور غلبہ پانے کی بشارت ہو، ان میں سے جو شخص دنیا کی خاطر کوئی عمل کرے گا آخرت میں اس کے لیے کوئی حصہ نہیں ہوگا)

یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ایسا عمل جو صرف تقرب الٰہی اور عبادت کے طور پر سرانجام دیا جاتا ہے اس پر اجرت لینا جائز نہیں ہے اس لیے کہ اجرت دنیا کا حصہ اور اس سے تعلق رکھنے والا فائدہ ہے، اس بنا پر اگر اجرت لے لی جائے گی تو وہ عمل تقرب الٰہی اور عبادت کے دائرہ سے نکل جائے گا کتاب و سنت کا یہی مقتضیٰ ہے۔ قول باری (نُوَفِّ اِلَیْہِمْ اَعْمَالَہُمْ) کی تفسیر دو طرح سے کی گئی ہے اول یہ کہ اگر کوئی کافر صلہ رحمی کرتا ہے یا کسی سائل کو کچھ دے دیتا ہے یا کسی مصیبت زدہ پر ترس کھاتا ہے

یا اسی قسم کا کوئی نیک عمل کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ دنیا ہی میں اس کے عمل کا بدلہ اسے دے دیتا ہے۔ بدلے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اس کے رزق میں وسعت پیدا کر دی جاتی ہے، دنیاوی نعمتوں سے اس کی آنکھوں کو ٹھنڈک حاصل ہوتی ہے یا دنیاوی مصیبتیں اس سے دور کر دی جاتی ہیں۔ مجاہد اور ضحاک سے یہ تفسیر مروی ہے۔

دوسری تفسیر یہ ہے کہ جو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مالِ غنیمت میں حصہ لینے کی خاطر جنگ میں شریک ہوگا۔ آخرت کا ثواب اس کے مدنظر نہیں ہوگا وہ مالِ غنیمت میں اپنے حصے کا مستحق قرار پائے گا اور اسے اس کا حصہ مل جائے گا، اس صورت میں آیت منافقین کی کیفیت بیان کرے گی۔ اگر یہ دوسری "تاویل اختیار کی جائے تو پھر آیت کی اس بات پر دلالت ہوگی کہ کافر اگر مسلمانوں کے ساتھ مل کر جنگ میں شریک ہوگا تو اسے مالِ غنیمت میں سے حصہ ملے گا۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ کافروں کے خلاف جنگ میں کافروں سے مدد لینا جائز ہے۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے اس لیے کہ غلبہ حاصل ہونے کی صورت میں اسلام کا حکم ان پر غالب ہوگا، کفر کا حکم غالب نہیں آئے گا، اس لیے اگر یہ لوگ جنگ میں شریک ہوں گے تو مالِ غنیمت میں سے تھوڑا بہت انھیں بھی دے دیا جائے گا" تاہم آیت میں ایسی کوئی دلالت موجود نہیں ہے کہ جنگ میں شریک ہو کر ایک کافر جس بدلے کا مستحق ہوگا وہ مالِ غنیمت کا ایک سہم یعنی مجاہدین کو ملنے والے حصوں کی طرح ایک حصہ ہوگا یا تھوڑا بہت مال ہوگا۔

قول باری ہے (وَلَا یَنْفَعُکُمْ نُصْحِیْ اِنْ اَرَدْتُّ اَنْ اَنْصَحَ لَکُمْ اِنْ کَانَ اللّٰہُ یُرِیْدُ اَنْ یُّغْوِیَکُمْ۔ اب اگر میں تمھاری کچھ خیر خواہی کرنا بھی چاہوں تو میری خیر خواہی تمھیں کوئی فائدہ نہیں دے سکتی جبکہ اللہ ہی نے تمھیں بھٹکا دینے کا ارادہ کر لیا ہو) اس آیت سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ جملہ شرطیہ میں شرط اور جزاء کے درمیان آ جانے والی شرط کا یہ حکم ہے کہ وہ معنی کے لحاظ سے اپنے ماقبل پر مقدم ہوتی ہے مثلاً کوئی شخص یہ کہتا ہے "ان دخلت الدار ان کلمت زیدا فعبدی حر" (اگر میں گھر میں داخل ہو جاؤں، اگر زید سے کلام کروں تو میرا غلام آزاد ہے) یہ شخص اس وقت حانث ہوگا جب زید سے کلام کرے گا اور پھر گھر میں داخل ہوگا اس لیے کہ اس کا قول "ان کَلَّمْتُ زَیْدًا۔ پہلی شرط کے درمیان آ جانے والی شرط ہے اور یہ جواب شرط یعنی جزا کی تکمیل سے پہلے ہی آ گئی ہے۔ اسی طرح قول باری (اِنْ کَانَ اللّٰہُ یُرِیْدُ اَنْ یُّغْوِیَکُمْ) شرط ہے جو قول باری (اِنْ اَرَدْتُّ اَنْ اَنْصَحَ لَکُمْ) اور اس کی جزاء کے درمیان میں آ گئی ہے جبکہ ابھی جواب شرط کی تکمیل نہیں ہوئی ہے۔ اس طرح عبارت کی ترتیب کچھ اس طرح ہو گئی ہے" ولا ینفعکم نصحی ان کان اللہ یرید ان یغویکم ان اردت ان انصح لکم"

اس مفہوم کے بارے میں امام ابویوسف، امام محمد اور فراء نحوی کے درمیان بہت سے مسائل میں اختلاف رائے ہے جن کا ہم نے جامع صغیر کی شرح میں تذکرہ کیا ہے۔ قول باری (یُرِیْدُ اَنْ یُّغْوِیَکُمْ) کا مفہوم ہے "کہ اگر اللہ تمھیں اپنی رحمت سے محروم کرنا چاہے" کہا جاتا ہے "غوی یغوی غیًّا (گمراہ ہوگیا، محروم ہوگیا) اسی معنی میں یہ قول باری ہے (فَسَوْفَ یَلْقَوْنَ غَیًّا۔ سو وہ عنقریب خرابی سے دوچار ہوں گے) شاعر کا قول ہے۔

؎ فمن یلق خیرا یحمد الناس امرہ ومن یغو لا یعدم علی الغی لائما

جو شخص کسی سے نیکی اور حسنِ سلوک دیکھے گا وہ لوگوں کے سامنے اس کی تعریفیں کرے گا اور جو شخص گمراہی اختیار کرے گا تو اسے اپنی اس گمراہی پر کوئی نہ کوئی ملامت کرنے والا مل ہی جائے گا۔

ہمیں ثعلب کے غلام ابوعمر نے ثعلب سے اور انھوں نے ابن الاعرابی سے یہ بیان کیا کہ کہا جاتا ہے "غوی الرجل یغوی غیًّا (فلاں شخص کا معاملہ خراب ہوگیا، یا فلاں شخص نے اپنا معاملہ خود خراب کر لیا) انھوں نے مزید کہا کہ اس معنی میں یہ قول باری ہے جس کا تعلق حضرت آدم علیہ السلام کے واقعہ سے ہے۔ (وَعَصٰٓی اٰدَمُ رَبَّہٗ فَغَوٰی۔ اور آدم سے اپنے پروردگار کا قصور ہوگیا سو وہ غلطی میں پڑ گئے) یعنی آدم علیہ السلام کے لیے ان کی جنت والی زندگی خراب ہوگئی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ مفہوم بھی پہلے معنی کی طرف راجع ہے وہ اس طرح کہ خیبت یعنی ناکامی کے اندر بھی زندگی خراب اور بگڑ جاتی ہے اس لیے قول باری (یُّغْوِیَکُمْ) کا مفہوم یہ ہے "کہ تمھیں اپنی رحمت سے محروم کر کے تمھاری زندگی اور تمھارا معاملہ خراب کر دے"۔

قول باری ہے (وَاصْنَعِ الْفُلْکَ بِاَعْیُنِنَا وَوَحْیِنَا۔ اور ہماری نگرانی میں ہماری وحی کے مطابق ایک کشتی بنانی شروع کر دو) یعنی اس طریقے سے کہ وہ ہماری نظروں میں ہو گو یا وہ آنکھوں سے دیکھی جا سکتی ہو، یہ اسلوب بیان مبالغہ پر محمول ہے۔ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ کشتی ہماری نگرانی اور حفاظت میں بناؤ ایسی ذات کی حفاظت میں جو تمھیں دیکھ بھی رہی ہو اور تم سے مضرت کو دور کرنے کی بھی مالک ہو۔ ایک قول کے مطابق "ہمارے اولیاء یعنی ان فرشتوں کی نگرانی میں کشتی تیار کرو جنھیں تم پر مقرر کیا گیا ہے"۔ قول باری (وَوَحْیِنَا) کا مفہوم ہے کہ ہم نے اس کشتی کی خصوصیت اور کیفیت کے بارے تمھیں جو وحی بھیجی ہے اس کے مطابق اسے تیار کرو"۔ یہ مفہوم بھی لیا جا سکتا ہے کہ "ہماری اس وحی کے تحت کشتی تیار کرو"۔

قول باری ہے (فَاِنَّا نَسْخَرُ مِنْکُمْ کَمَا تَسْخَرُوْنَ۔ ہم بھی تم پر ہنس رہے ہیں جس طرح

تم ہم پر ہنس رہے ہو) یہاں یہ بات مجاز کے طور پر کہی گئی ہے، اس کا اطلاق اس لیے کیا گیا ہے کہ مذاق اڑانے اور ہنسنے کی مذمت کر کے اس کا بدلہ اتنی مقدار میں چکا یا گیا ہے جتنی مقدار کے یہ لوگ مستحق تھے، جس طرح یہ قول باری ہے (وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا۔ برائی کا بدلہ اس جیسی برائی ہے) نیز ارشاد باری ہے (قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ہم تو صرف مذاق اڑا رہے تھے، اللہ تعالیٰ ان کا مذاق اڑاتا ہے) بعض کے نزدیک آیت زیر بحث کا مفہوم ہے کہ ہم بھی اسی طرح تمہیں جاہل سمجھتے ہیں جس طرح تم ہمیں جاہل سمجھتے ہو۔"

ابن نوحؑ کا مفہوم

قول باری ہے (وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي۔ نوح نے اپنے رب کو پکارا۔ کہا" اے رب! میرا بیٹا میرے گھر والوں میں سے ہے") حضرت نوح علیہ السلام نے اپنے بیٹے کو اپنے اہل میں شمار کیا یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص اپنے اہل کے لیے تہائی مال کی وصیت کر جائے، یہ تہائی مال ان تمام افراد کو مل جائے گا جو اس کے عیال میں شامل ہوں گے خواہ وہ اس کا بیٹا ہو یا بھائی یا بیوی یا کوئی غیر رشتہ دار اجنبی۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے جب کہ قیاس کا تقاضا تھا کہ یہ وصیت صرف اس کی بیوی کے لیے خاص ہو جاتی لیکن یہاں استحسان کی صورت اختیار کر کے اس وصیت کو ان تمام افراد کے لیے جاری کر دیا گیا جو وصیت کرنے والے کے مکان میں رہتے ہوں اور اس کے عیال میں داخل ہوں۔ حضرت نوح علیہ السلام کا قول اس پر دلالت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں فرمایا ہے وَلَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ وَنَجَّيْنَاهُ وَأَهْلَهُ مِنَ الْكَرْبِ الْعَظِيمِ اور ہم کو نوحؑ نے پکارا اور ہم خوب فریاد سننے والے ہیں۔ اور ہم نے اس کو اور اس کے گھر والوں کو بڑے بھاری غم سے نجات دی) اس طرح ان تمام افراد کو جو حضرت نوح علیہ السلام کے مکان میں رہتے تھے اور ان کے ساتھ کشتی میں سوار تھے ان کے اہل کے نام سے موسوم کیا گیا۔ حضرت نوح علیہ السلام کا یہ کہنا کہ "میرا بیٹا میرے گھر والوں میں سے ہے۔" اس پر مبنی تھا کہ تو نے میرے گھر والوں کو بچا لینے کا وعدہ فرمایا تھا اس میں میرا بیٹا بھی شامل تھا، اس پر اللہ تعالیٰ نے انہیں آگاہ کیا کہ تمہارا یہ بیٹا تمہارے گھر والوں میں سے نہیں تھا جنہیں بچا لینے کا میں نے تم سے وعدہ کیا تھا۔"

قول باری ہے (إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ۔ وہ تو ایک بگڑا ہوا کام ہے) آیت کے معنی کے سلسلے میں ایک قول ہے" ذو عمل غیر صالح" (وہ غیر صالح عمل والا تھا) ہیرا ندازِ کلام صفت میں مبالغہ

پر محمول ہوتا ہے جس طرح خنساء کا یہ شعر ہے۔

؎ ترتع ما رتعت حتّٰی اذا ادکرت — فانما ھی اقبال و ادبار

یہ چرتی رہتی ہے جب تک چاہتی ہے یہاں تک کہ جب اسے یاد آجاتا ہے تو پھر یہ اقبال و ادبار یعنی سامنے سے نمودار ہونے اور پھر مڑ جانے کی صورت اختیار کر لیتی ہے یعنی پھر یہ سامنے سے آنے والی اور مڑ کر واپس جانے والی یا دوسرے الفاظ میں مقبلہ اور مدبرہ بن جاتی ہے اس کی رفتار اور حرکت انتہائی تیز ہو جاتی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور ابراہیم سے مروی ہے کہ "سؤالك هٰذا عمل غير صالح" (تمھارا یہ سوال ایک غیر صالح فعل ہے) کسائی نے اس کی قرأت (عمل غیر صالح) کی صورت میں کی ہے یعنی عمل کے لفظ کو فعل کی صورت میں اور غیر کے لفظ کو زبر کے ساتھ۔

حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر اور ضحاک سے مروی ہے کہ یہ حضرت نوح علیہ السلام کا سگا بیٹا تھا اس لیے کہ قول باری ہے (وَنَادٰی نُوحٌ ابْنَهٗ۔ اور نوحؑ نے اپنے بیٹے کو آواز دی) انھوں نے قول باری (إِنَّهٗ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ) کی تفسیر میں فرمایا: "انہ لیس من اھل دینك (وہ تمھارے اہل دین میں سے نہیں تھا) حسن اور مجاہد سے مروی ہے کہ وہ حضرت نوح علیہ السلام کا صلبی بیٹا نہیں تھا۔ وہ حرامزادہ تھا۔ حسن کا قول ہے کہ وہ منافق تھا زبان سے ایمان کا اظہار کرتا تھا لیکن دل میں کفر چھپائے ہوئے تھا۔ ایک قول کے مطابق وہ حضرت نوح علیہ السلام کی بیوی کا بیٹا تھا۔ حضرت نوح علیہ السلام اسے کشتی میں سوار ہو جانے کے لیے کہتے رہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو فرما دیا تھا کہ اس میں کوئی کافر سوار ہونے نہ پائے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ کا یہ بیٹا تھا تو منافق لیکن زبان سے ایمان کا اظہار کرتا تھا۔ ایک قول کے مطابق آپ نے اسے ایمان لانے کی شرط پر کشتی میں سوار ہونے کی دعوت دی تھی گویا یوں فرمایا تھا۔ "ایمان لے آؤ اور پھر ہمارے ساتھ کشتی میں سوار ہو جاؤ"

انسان کو زمین پر آباد کیا

قول باری ہے (هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا۔ وہی ہے جس نے تم کو زمین سے پیدا کیا اور یہاں تم کو بسایا) اللہ تعالیٰ نے ان کی زمین کی طرف نسبت کی اس لیے کہ ان سب کی اصل یعنی حضرت آدم علیہ السلام کی تخلیق زمین کی مٹی سے ہوئی تھی اور یہی نوع انسان تمام کے تمام حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد ہیں۔ ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں "اس نے تمھیں زمین میں پیدا کیا" قول باری (وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا) کے معنی ہیں "اللہ نے تمھیں ایسی چیزوں کے ساتھ زمین کو آباد کرنے کا حکم دیا جن

کی تمھیں ضرورت تھی"۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ زمین کو زراعت کے لیے، پودے اور درخت لگانے کے لیے نیز مکانات کی تعمیر کے لیے تیار کرنا اور چیزوں کے ذریعے اسے آباد کرنا واجب ہے۔
مجاہد سے اس کے معنی کے متعلق مروی ہے کہ تمھیں یا یں معنی آباد کر دیا کہ زمین کو زندگی بھر کے لیے تمھارے واسطے مخصوص کر دیا"۔ یہ وہی مفہوم ہے جو قائل کے اس قول میں ہے۔ "اعمرتک داری ھٰذہٖ" یعنی "میں نے زندگی بھر کے لیے اپنا یہ گھر تمھاری ملکیت میں دے دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من اعمر عمری فھی لہ ولورثتہ من بعدہ۔ جس شخص نے کسی کو کوئی عطیہ اس کی زندگی بھر کے لیے دیا ہو تو یہ عطیہ اس کا ہوگا اور اس کے بعد اس کے ورثاء کو مل جائے گا) عمری عطیہ کو کہتے ہیں تاہم اس کے مفہوم میں زندگی بھر کے لیے مالک بنا دینے کا معنی بھی داخل ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمریٰ اور ہبہ کو جائز قرار دیا لیکن زندگی بھر تک کے لیے مالک بنا دینے کی شرط کو باطل قرار دیا۔ دوسرے الفاظ میں اس کی ملکیت ہمیشہ کے لیے اسے حاصل ہو جاتی ہے۔ آپ نے یہ شرط اس لیے باطل قرار دی کہ لوگوں کا عقیدہ تھا کہ متعلقہ شخص کی موت کے بعد یہ عطیہ پھر ہبہ کرنے والے کی ملکیت میں لوٹ آتا ہے۔

قول باری ہے (قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ۔ کہا تم پر سلام ہو، ابراہیم نے جواب دیا تم پر بھی سلام ہو) پہلے سلام کے معنی "سلمت سلاماً" (میں نے سلام کیا) کے ہیں اسی بنا پر یہ منصوب ہے اور دوسرا سلام اس کا جواب ہے یعنی "علیکم سلامٌ"۔ اسی بنا پر یہ مرفوع ہے۔ دونوں کا مفہوم ایک ہے تاہم اعراب کے لحاظ میں ان میں اس واسطے فرق رکھا گیا تاکہ کسی گمان کرنے والے کو حکایت اور نقل کا گمان نہ پیدا ہو جائے اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ لفظ سلام اہل اسلام کی تحیت یعنی آپس میں ایک دوسرے کو سلام کرنے کا ذریعہ تھا نیز یہی لفظ فرشتوں کے سلام کا بھی ذریعہ تھا۔

بڑھاپے میں اولاد

قول باری ہے (قَالَتْ یٰوَیْلَتٰٓی ءَاَلِدُ وَاَنَا عَجُوْزٌ وَّ ھٰذَا بَعْلِیْ شَیْخًا اِنَّ ھٰذَا لَشَیْءٌ عَجِیْبٌ۔ وہ بولی۔ "ہائے میری کم بختی! کیا اب میرے ہاں اولاد ہوگی جبکہ میں بڑھیا پھونس ہو گئی اور یہ میرے میاں بھی بوڑھے ہو چکے، یہ تو بڑی عجیب بات ہے") حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زوجہ محترمہ کو اگرچہ اس بات کا یقین تھا کہ ایسا کر دینا اللہ کی قدرت سے باہر نہیں ہے تاہم تقاضائے بشریت وہ اس پر اپنے تعجب کا اظہار کیے بغیر نہ رہ سکیں۔ انھوں نے اس پر غور و فکر کرنے سے پہلے اپنے فوری ردِ عمل کا اظہار کر دیا جس طرح حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سامنے جب لاٹھی نے سانپ کی شکل اختیار کر لی

تو فوری ردِ عمل کے طور پر آپ الٹے پاؤں بھاگے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو کہا گیا (اَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ اِنَّكَ مِنَ الْاٰمِنِيْنَ۔ آگے آؤ اور ڈرو مت، تم بالکل محفوظ ہو) حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زوجہ محترمہ کو اس بنا پر تعجب ہوا کہ اس وقت شوہر کی عمر ایک سو بیس برس کی تھی اور بیوی یعنی حضرت سارہ کی عمر نوّے برس تھی۔

ازواجِ مطہرات اہل بیت ہیں

قول باری ہے (اَتَعْجَبِيْنَ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ رَحْمَتُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُهٗ عَلَيْكُمْ اَهْلَ الْبَيْتِ۔ اللہ کے حکم پر تعجب کرتی ہو؟ ابراہیم کے گھر والو، تم لوگوں پر تو اللہ کی رحمت اور اس کی برکتیں ہیں) یہ قول باری اس پر دلالت کرتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات آپ کے اہل بیت میں داخل تھیں اس لیے کہ فرشتوں نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زوجہ محترمہ کو ان کے اہل بیت میں شمار کیا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات کو خطاب کرتے ہوئے انھیں اہل بیت کے لفظ سے یاد فرمایا۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (وَمَنْ يَّقْنُتْ مِنْكُنَّ لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُّؤْتِهَآ اَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَاَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيْمًا۔ اور جو کوئی تم میں سے اللہ اور اس کے رسول کی فرمانبردار رہے گی اور عمل صالح کرتی رہے گی تو ہم اس کا اجر دوہرا دیں گے اور ہم نے اس کے لیے ایک مخصوص عمدہ نعمت تیار کر رکھی ہے) تا قولِ باری (وَاَطِعْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ اِنَّمَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ اَهْلَ الْبَيْتِ۔ اور اللہ کا اور اس کے رسول کا حکم مانو، اللہ تو بس یہی چاہتا ہے کہ اسے (نبی کے) گھر والو! تم سے آلودگی کو دور رکھے) اہل بیت کے لفظ میں ازواج مطہرات بھی داخل ہو گئیں اس لیے کہ خطاب کی ابتداء ان سے ہی ہوئی تھی۔

قومِ لوط کی تباہی کا حکم

قول باری ہے (فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ اِبْرٰهِيْمَ الرَّوْعُ وَجَآءَتْهُ الْبُشْرٰى يُجَادِلُنَا فِيْ قَوْمِ لُوْطٍ۔ پھر جب ابراہیم کی گھبراہٹ دور ہو گئی اور (اولاد کی بشارت سے) اس کا دل خوش ہو گیا تو اس نے قوم لوط کے معاملہ میں ہم سے جھگڑا شروع کیا) یعنی جب حضرت ابراہیم علیہ السلام سے خوف دور ہو گیا تو وہ فرشتوں سے یہ سن کر کہ انھیں قوم لوط کو ہلاک کرنے کے لیے بھیجا گیا ہے، ان سے جھگڑنے لگے، اس موقعہ پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرشتوں سے فرمایا کہ تم قوم لوط کو کیسے ہلاک کرو گے جبکہ

وہاں لوط علیہ السلام بھی موجود ہیں؟ فرشتوں نے جواب میں کہا کہ ہمیں اچھی طرح معلوم ہے کہ وہاں کون کون ہیں۔ ہم انھیں یعنی حضرت لوط علیہ السلام کو اور ان کے اہل خانہ کو بچا لیں گے۔ اس تفسیر کی حسن سے روایت کی گئی ہے۔ ایک قول کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرشتوں سے یہ سوال کیا تھا کہ آیا تم انھیں اس صورت میں بھی ہلاک کر دو گے جبکہ وہاں پچاس اہل ایمان ہوں گے؟ فرشتوں نے جواب میں کہا تھا کہ ایسی صورت میں ہم انھیں ہلاک نہیں کریں گے۔" حضرت ابراہیم علیہ السلام ان کے ساتھ بحث و مباحثہ کرتے ہوئے پچاس کی تعداد کو دس تک لے آئے اس تعداد پر بھی فرشتوں نے نفی میں جواب دیا۔ اس تفسیر کی قتادہ سے روایت کی گئی ہے۔ ایک قول کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام فرشتوں سے اس لیے بحث و مباحثہ کرتے رہے تاکہ پتہ چل سکے کہ کس گناہ کی شامت میں قوم لوط مکمل خاتمہ کے عذاب کی مستحق بنی ہے۔ نیز یہ کہ آیا یہ عذاب ان پر لا محالہ آنے ہی والا ہے یا صرف ڈرانے کی ایک صورت ہے جس سے ڈر کر یہ لوگ اللہ کی اطاعت کی طرف مائل ہو جائیں۔ بعض لوگ اس آیت سے بیان کی تاخیر کے جواز کے حق میں استدلال کرتے ہیں اس لیے کہ فرشتوں نے آکر خبر دی تھی کہ وہ قوم لوط کو ہلاک کرنے والے ہیں لیکن انھوں نے یہ نہیں بتایا کہ اس عذاب سے بچ رہنے والے کون سے افراد ہیں، جس کی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام ان سے بحث کرنے لگے کہ آیا تم انھیں ہلاک کر دو گے جبکہ ان میں فلاں فلاں اہل ایمان موجود ہیں۔ اس طرح یہ حضرات بیان کی تاخیر کے جواز پر استدلال کرتے ہیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بات یہ نہیں ہے بلکہ اصل صورت یہ ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرشتوں سے وہ وجہ دریافت کی تھی جس کی بنا پر قوم لوط مکمل استیصال کے عذاب کی سزاوار گردانی گئی تھی نیز یہ کہ آیا یہ عذاب لا محالہ ان پر آنے ہی والا تھا یا صرف ڈراوا تھا جس سے متاثر ہو کر یہ لوگ اللہ کی اطاعت اور فرمانبرداری کی راہ پر آجاتے۔

حقیقی نمازی مشرک نہیں ہو سکتا

قول باری ہے (اَصَلٰوتُكَ تَاْمُرُكَ اَنْ نَّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ اٰبَآؤُنَآ اَوْ اَنْ نَّفْعَلَ فِیْٓ اَمْوَالِنَا مَا نَشٰٓؤُا۔ کیا تیری نماز تجھے یہ سکھاتی ہے کہ ہم ان سارے معبودوں کو چھوڑ دیں جن کی پرستش ہمارے باپ دادا کرتے تھے یا یہ کہ ہم کو اپنے مال میں اپنے منشا کے مطابق تصرف کرنے کا اختیار نہ ہو) انھوں نے حضرت شعیب علیہ السلام سے یہ کہا کہ "کیا تمھاری نماز تمھیں یہ سکھاتی ہے" تو اس کی وجہ یہ ہے نماز کی حیثیت نیکی کا حکم دینے والے اور برائی سے روکنے والے کی طرح ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (اِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ۔ بے شک نماز بے حیائی اور ناشائستہ کاموں سے روکتی ہے) یہ بھی ہو سکتا ہے کہ

حضرت شعیب نے انھیں نماز کی حالت میں یہ بات بتائی ہو جسے سن کر انھوں نے کہا ہو کہ کیا تیری نماز تجھے یہ سکھاتی ہے۔" حسن سے مروی ہے کہ "آیا تیرا دین تجھے اس کا حکم دیتا ہے؟" یعنی کیا ان باتوں کا حکم تیرے دین کے اندر ہے؟

ظالم کے ساتھ الفت کی ممانعت

قول باری ہے (وَلَا تَرْكَنُوٓا اِلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ۔ ان ظالموں کی طرف ذرا نہ جھکنا ورنہ جہنم کی لپیٹ میں آجاؤ گے) کسی چیز کی طرف رکون یعنی جھکنے کے معنی یہ ہیں اس کے ساتھ لگاؤ اور محبت کی بنا پر جھکنے والے کو اس پر قرار آجائے۔ یہ بات ظالموں کی ہم نشینی ان سے الفت اور ان کی باتوں پر کان دھرنے کی ممانعت کی مقتضی ہے، اس کی نظیر یہ قول باری ہے (فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرٰى مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ۔ یاد آجانے کے بعد ظالموں کے ساتھ نہ بیٹھو)

خدا ظلم نہیں کرتا

قول باری ہے (وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرٰى بِظُلْمٍ وَّاَهْلُهَا مُصْلِحُوْنَ۔ تیرا رب ایسا نہیں ہے کہ بستیوں کو ناحق تباہ کر دے حالانکہ ان کے باشندے اصلاح کرنے والے ہوں) ایک تفسیر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انھیں کسی چھوٹے ظلم پر جو ان کی طرف سے سرزد ہوتا ہے انھیں ہلاک نہیں کرتا۔ ایک قول کے مطابق اللہ تعالیٰ انھیں کسی بڑے ظلم پر جو ان کے ایک چھوٹے سے طبقے کی طرف سے ہوتا ہے انھیں ہلاک نہیں کرتا۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ان اللہ لایھلک العامۃ بذنوب الخاصۃ۔ اللہ تعالیٰ خاص لوگوں کے گناہوں کی وجہ سے عام لوگوں کو ہلاک نہیں کرتا) ایک قول کے مطابق اللہ تعالیٰ ظالم بن کر انھیں ہلاک نہیں کرتا جس طرح یہ قولِ باری ہے (اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا۔ اللہ تعالیٰ لوگوں پر ذرہ برابر بھی ظلم نہیں کرتا) زیر بحث آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ بستیوں والوں کو ناحق تباہ نہیں کرتا در آنحالیکہ ان کے باشندے اصلاح کرنے والے ہوں۔

ایک اور آیت میں ارشاد ہے (وَاِنْ مِّنْ قَرْيَةٍ اِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوْهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيٰمَةِ۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ لوگ قیامت کے قریب خرابی اور فساد کی انتہا پر پہنچ چکے ہوں گے جس کی بنا پر اللہ تعالیٰ انھیں ہلاک کر دے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لاتقوم الساعۃ الا

علی شرار الخلق۔ قیامت، خلقِ خدا میں سے بدترین لوگوں پر آئے گی) کا بھی یہی مصداق ہے۔

خدا چاہتا تو سب لوگ ایک ہی امت ہوتے

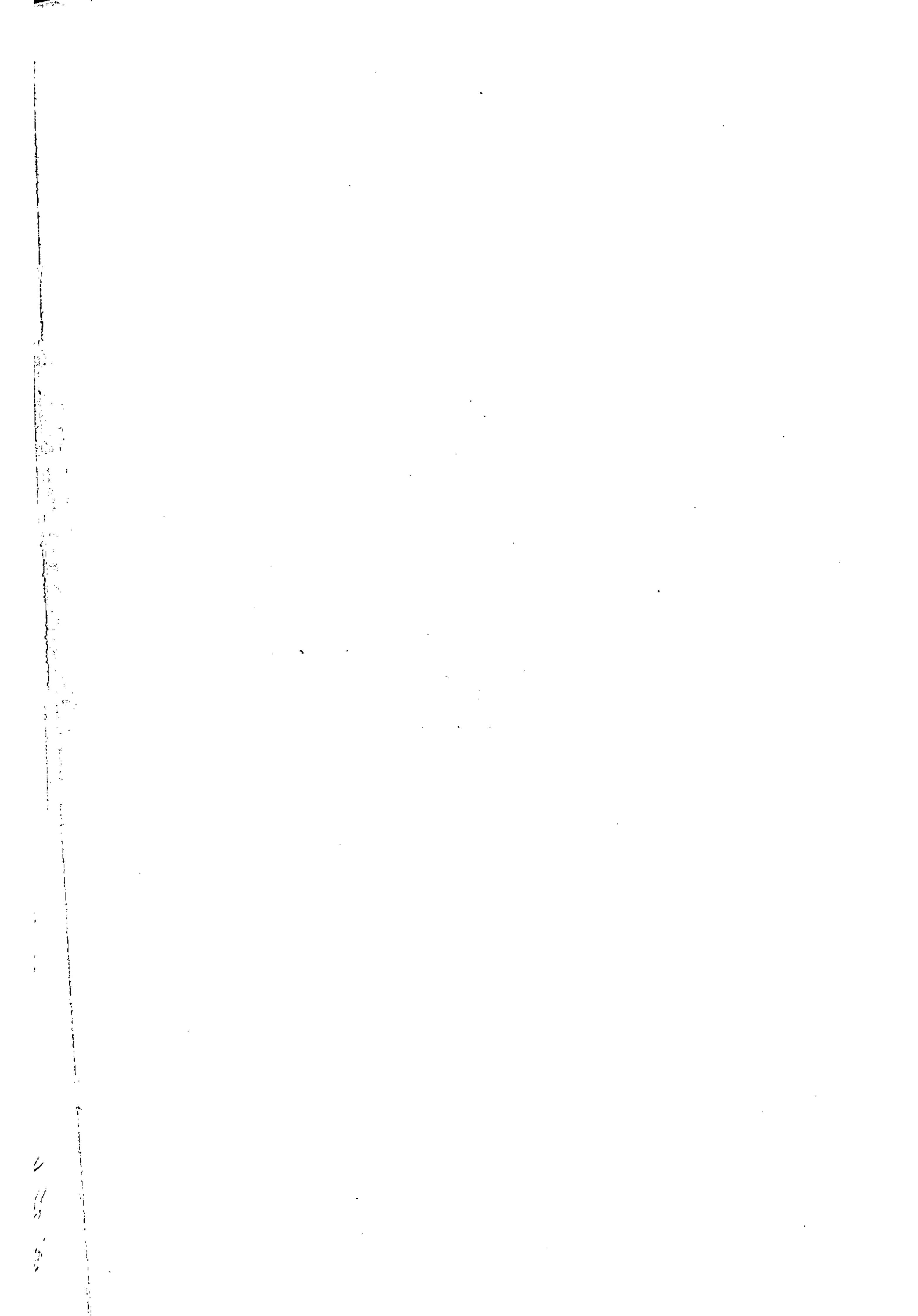
قول باری ہے (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَّاحِدَةً۔ بے شک تیرا رب اگر چاہتا تو تمام انسانوں کو ایک گروہ بنا سکتا تھا) قتادہ کے قول کے مطابق سب کو مسلمان بنا دیتا۔ وہ اس طرح کہ سب کو ایمان کی طرف چلنے پر مجبور کر دیتا۔ اس میں منع کا پہلو ہے یعنی اگر وہ لوگ اس کے خلاف چلنے کا ارادہ کرتے تو انھیں ایسا کرنے نہ دیا جاتا بلکہ انھیں ایمان کی خوبی اور اس کی منفعت کی وسعت کی طرف مجبوراً جانا پڑتا۔

قول باری ہے (وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ۔ مگر اب تو وہ مختلف طریقوں ہی پر چلتے رہیں گے) مجاہد عطاء، قتادہ اور اعمش کے قول کے مطابق مختلف ادیان پر چلتے رہیں گے یعنی کوئی یہودی ہوگا تو کوئی نصرانی تو کوئی مجوسی اور اسی طرح اور ادیانِ فاسدہ کا ماننے والے لوگ ہوں گے۔ حسن سے مروی ہے کہ لوگ ارزاق میں اور ایک دوسرے کو اپنے قابو میں لانے اور غلبہ پانے کے احوال کے لحاظ سے مختلف ہوں گے۔ قول باری ہے (إِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ۔ اور ان بے راہ رویوں سے صرف وہ لوگ بچیں گے جن پر تیرے رب کی رحمت ہے) باطل کی مختلف راہوں پر چلنے والوں سے آیت میں مذکورہ لوگوں کو مستثنیٰ کر دیا گیا ہے اور اس سلسلے میں مطلق ایمان کا ذکر کیا گیا ہے جو ثواب حاصل کرنے کا ذریعہ ہے اس لیے کہ ایمان ہی باطل کی مختلف راہوں پر چلنے سے بچا سکتا ہے۔

انسان کو اختیار بخشا

قولِ باری ہے (وَلِذٰلِكَ خَلَقَهُمْ، اسی (آزادیٔ انتخاب و اختیار) کے لیے ہی تو اس نے انھیں پیدا کیا تھا) حضرت ابن عباس رضؓ، قتادہ، مجاہد اور ضحاک سے مروی ہے کہ اللہ نے انھیں رحمت کے لیے پیدا فرمایا۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت ہے نیز حسن اور عطاء سے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں پیدا کر دیا حالانکہ اسے علم تھا کہ یہ لوگ دنیا میں باطل کی مختلف راہوں پر چلیں گے۔ آیت میں حرف لام، لام عاقبت ہے۔ اہل لغت کا کہنا ہے کہ حرفِ لام کبھی حرفِ علیٰ کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے جس طرح قائل کا یہ قول ہے" اکرمتك علی برك ولبرك بی" (تم نے میرے ساتھ جو نیکی کی ہے اس پر اور اس کی خاطر میں تمھارا احترام کرتا ہوں)

سورة يوسف



غیر انبیاء کے خواب سچے ہو سکتے ہیں

قول باری ہے (اِذْ قَالَ یُوْسُفُ لِاَبِیْہِ یٰٓاَبَتِ اِنِّیْ رَاَیْتُ اَحَدَ عَشَرَ کَوْکَبًا وَّالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَاَیْتُھُمْ لِیْ سٰجِدِیْنَ - یہ اس وقت کا ذکر ہے جب یوسف نے اپنے باپ سے کہا ابا جان! میں نے خواب دیکھا ہے کہ گیارہ ستارے اور سورج اور چاند ہیں اور وہ مجھے سجدہ کر رہے ہیں") اس میں یہ بیان ہے کہ غیر انبیاء کے خواب بھی سچے ہوتے ہیں اس لیے کہ اس وقت حضرت یوسف علیہ السلام پیغمبر نہیں بنے تھے بلکہ کم سن تھے، کواکب کی تعبیر ان کے بھائیوں اور سورج اور چاند کی تعبیر ان کے والدین سے کی گئی تھی۔ حسن سے یہی مروی ہے۔

قول باری ہے (لَا تَقْصُصْ رُءْیَاکَ عَلٰٓی اِخْوَتِکَ فَیَکِیْدُوْا لَکَ کَیْدًا - اپنا یہ خواب اپنے بھائیوں کو نہ سنانا ورنہ وہ تیرے درپے آزار ہو جائیں گے) حضرت یعقوب علیہ السلام کو یہ معلوم تھا کہ اگر یوسف اپنے بھائیوں سے اس خواب کا تذکرہ کریں گے تو وہ ان سے حسد کریں گے اور ان کے درپے آزار ہو جائیں گے۔ یہی بات ان لوگوں سے نعمت کو چھپانے اور ان پر ظاہر نہ کرنے کے جواز کی بنیاد ہے جن کے متعلق یہ خطرہ ہو کہ وہ حسد کریں گے اور درپے آزار ہو جائیں گے۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے نعمت کے اظہار کا حکم دیا ہے چنانچہ ارشاد ہوا (وَاَمَّا بِنِعْمَۃِ رَبِّکَ فَحَدِّثْ - اور اپنے رب کی نعمت کو بیان کر)

تاویل الاحادیث کیا ہے

قول باری ہے (وَیُعَلِّمُکَ مِنْ تَاْوِیْلِ الْاَحَادِیْثِ - اور تجھے باتوں کی تہ کو پہنچنا سکھائے گا) تاویل سے مراد وہ مفہوم ہے جس کی طرف ایک معنی پلٹتا اور اس کی طرف راجع ہوتا ہو۔ ایک چیز کی تاویل اس کے مرجع کو کہتے ہیں۔ مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ تاویل احادیث سے مراد خوابوں کی تعبیر ہے۔ ایک قول کے مطابق تاویل احادیث اللہ کی آیات، اس کی توحید کے دلائل اور ان کے سوا دین کے دوسرے امور میں ہوتی ہے۔

قول باری ہے (اِذۡ قَالُوۡا لَیُوۡسُفُ وَاَخُوۡہُ اَحَبُّ اِلٰۤی اَبِیۡنَا مِنَّا وَنَحۡنُ عُصۡبَۃٌ ؕ اِنَّ اَبَانَا لَفِیۡ ضَلٰلٍ مُّبِیۡنِۣ) ۔ یہ قصہ یوں شروع ہوتا ہے کہ اس کے بھائیوں نے آپس میں کہا۔ "یہ یوسف اور اس کا بھائی دونوں ہمارے والد کو ہم سب سے زیادہ محبوب ہیں حالانکہ ہم ایک پورا جتھا ہیں۔ سچی بات یہ ہے کہ ہمارے ابا جان بالکل ہی بہک گئے ہیں" انھوں نے آپس میں یہ گفتگو کی اور اپنے اس حسد کا اظہار کیا جو وہ والد سے حضرت یوسف کے قرب اور وابستگی کی بنا پر اپنے دلوں میں چھپائے ہوئے تھے، یہ مرتبہ اور یہ وابستگی انھیں حاصل نہیں تھی۔ انھوں نے اپنے والد کے اس طرزِ عمل پر نکتہ چینی کرتے ہوئے کہا کہ (اِنَّ اَبَانَا لَفِیۡ ضَلٰلٍ مُّبِیۡنِ) ان کا اشارہ اس امر کی طرف تھا کہ حضرت یعقوبؑ کا یہ طرزِ عمل درست رائے پر مبنی نہ تھا اس لئے کہ حضرت یوسف ان سے چھوٹے تھے اور بھائیوں کا خیال یہ تھا کہ بڑے بھائی کا درجہ چھوٹے بھائی سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ اس لیے باپ کا قرب انھیں حاصل ہونا چاہیے، اس کے ساتھ ساتھ بیٹوں کا ایک پورا جتھا صرف ایک بیٹے کی بہ نسبت شفقت و محبّت کا زیادہ مستحق ہے۔ قولِ باری (وَنَحۡنُ عُصۡبَۃٌ) کا یہی مفہوم ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی تھی کہ دنیاوی امور میں وہ حضرت یعقوب کے لیے حضرت یوسف سے بڑھ کر نفع مند تھے اس لیے کہ وہ حضرت یعقوب علیہ السلام کے مال مویشیوں کی دیکھ بھال کرتے تھے اس بنا پر ان کی رائے یہ تھی کہ باپ نے انھیں نظر انداز کر کے ایک بیٹے کو اپنی شفقت و محبت کا مرکز بنا لیا ہے نیز ان سب پر اسے مقدم رکھا ہے، باپ کا یہ طرزِ عمل راہ صواب سے ہٹا ہوا ہے۔

قول باری ہے (اُقۡتُلُوۡا یُوۡسُفَ اَوِ اطۡرَحُوۡہُ اَرۡضًا یَّخۡلُ لَکُمۡ وَجۡہُ اَبِیۡکُمۡ چلو یوسف کو قتل کر دو یا اسے کہیں پھینک دو تاکہ تمھارے والد کی توجہ صرف تمھاری ہی طرف ہو جائے) تا آخر آیت۔ برادرانِ یوسف نے آپس میں یہ فیصلہ کر لیا کہ یا تو یوسف کو قتل کر دیا جائے یا باپ سے انھیں دور کر دیا جائے۔ جس چیز کی بنیاد پر انھوں نے اس فعل کو جائز قرار دے کر اس کے ارتکاب کی جرأت کر لی تھی اسے قرآن کے الفاظ میں یوں بیان کیا گیا ہے (وَتَکُوۡنُوۡا مِنۡۢ بَعۡدِہٖ قَوۡمًا صٰلِحِیۡنَ یہ کام کر لینے کے بعد پھر نیک بن رہنا) اس فعل کے ارتکاب کے بعد انھوں نے توبہ کر لینے کی توقع رکھی تھی، اس کی مثال یہ قول باری ہے (بَلۡ یُرِیۡدُ الۡاِنۡسَانُ لِیَفۡجُرَ اَمَامَہٗ ۔ اصل یہ ہے کہ انسان تو یہی چاہتا ہے کہ آئندہ بھی فسق و فجور ہی کرتا رہے) اس کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ انسان اس توقع پر گناہ کا عزم کر لیتا ہے کہ وہ اس کے ارتکاب کے بعد توبہ کرے گا۔ وہ اپنے دل میں کہتا ہے "میں یہ گناہ کر لینے کے بعد توبہ کر لوں گا" آیت میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ قاتل کی توبہ قبول ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ برادرانِ یوسف نے یہ کہا تھا کہ یوسف کو قتل کرنے کے بعد ہم نیک بن جائیں گے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی یہ بات نقل کر دی لیکن اس

پر تنقید نہیں کی، نہ ہی تردید کی۔

قول باری ہے (قَالَ قَائِلٌ مِّنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ فِي غَيَابَتِ الْجُبِّ يَلْتَقِطْهُ بَعْضُ السَّيَّارَةِ إِن كُنتُمْ فَاعِلِينَ۔ اس پر ان میں سے ایک بولا، یوسف کو قتل نہ کرو، اگر کچھ کرنا ہی ہے تو اسے اندھے کنوئیں میں ڈال دو کوئی آتا جاتا قافلہ اسے نکال لے جائے گا) جب بھائیوں نے آپس میں حضرت یوسف کو قتل کر دینے یا باپ کی نظروں سے دور لے جانے میں سے ایک پر عملدرآمد کا فیصلہ کر لیا تو اس موقعہ پر ان میں سے ایک نے یہ مشورہ دیا کہ اس مقصد کے لیے درج بالا دونوں باتوں کی بجائے ایک تیسری راہ اختیار کی جائے جس میں شر اور بدی کا عنصر نسبتاً کم ہے۔ وہ یہ کہ یوسف کو کسی کم پانی والے کنویں میں پھینک دیا جائے تاکہ مسافروں کا کوئی قافلہ وہاں سے گزرے اور انھیں کنوئیں سے نکال کر اپنے ساتھ لے جائے۔

جب انھوں نے قطعی طور پر اس تیسری تدبیر پر عمل کرنے کا فیصلہ کر لیا تو اپنا مقصد حاصل کرنے کے لیے نرمی اور چاپلوسی کی راہ اختیار کر لی چنانچہ اپنے والد سے کہنے لگے (يَا أَبَانَا مَا لَكَ لَا تَأْمَنَّا عَلَىٰ يُوسُفَ وَإِنَّا لَهُ لَنَاصِحُونَ أَرْسِلْهُ مَعَنَا غَدًا يَرْتَعْ وَيَلْعَبْ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ۔ ابا جان! کیا بات ہے کہ آپ یوسف کے معاملہ میں ہم پر بھروسہ نہیں کرتے حالانکہ ہم اس کے سچے خیر خواہ ہیں، کل اسے ہمارے ساتھ بھیج دیجیے، کچھ چر چگ لے گا اور کھیل کود سے بھی دل بہلائے گا ہم اس کی حفاظت کو موجود ہیں) یرتع کے معنی یرعی کے ہیں یعنی چر چگ لینا۔ ایک قول کے مطابق رتع علاقوں میں فراخی کے ساتھ رہنے کو کہتے ہیں۔ محاورہ ہے "یرتع فی المال" یعنی وہ اپنے مال کے ذریعے فراخی کے ساتھ علاقوں میں رہتا ہے۔

بعض کھیل مباح ہیں بعض گناہ

اس کھیل کو کہتے ہیں جس میں تفریح مقصود ہوتی ہے اور اس کے ذریعے راحت حاصل کی جاتی ہے، اس سلسلے میں کسی اچھے انجام کو مدّ نظر نہیں رکھا جاتا اور نہ ہی اس فعل کے کرنے والے کے سامنے تفریح اور تماشا کے حصول کے سوا اور کوئی مقصد ہوتا ہے۔ اس بنا پر لعب کی بعض صورتیں مباح اور جائز ہوتی ہیں یعنی ان کی وجہ سے کوئی گناہ نہیں ہوتا مثلاً ایک شخص کا اپنی بیوی کے ساتھ ہنسی مذاق اور چھیڑ چھاڑ، اسی طرح طرب و تفریح کے لیے گھوڑ سواری وغیرہ لعب کی بعض صورتیں ممنوع اور حرام ہوتی ہیں۔ آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ جس لعب کا برادرانِ یوسف نے ذکر کیا تھا وہ مباح اور جائز تھا اگر ایسا نہ ہوتا

تو حضرت یعقوب علیہ السلام اس پر انھیں ٹوکتے اور اس سے انھیں روکتے۔ جب بھائیوں نے حضرت یوسف کو اپنے ہمراہ لے جانے کی درخواست کی تو حضرت یعقوب علیہ السلام نے فرمایا (اِنِّیْ لَیَحْزُنُنِیْ اَنْ تَذْهَبُوْا بِهٖ وَ اَخَافُ اَنْ یَّاْكُلَهُ الذِّئْبُ وَ اَنْتُمْ عَنْهُ غٰفِلُوْنَ۔ تمھارا اسے لے جانا مجھے شاق گزرتا ہے اور مجھ کو اندیشہ ہے کہیں اسے کوئی بھیڑیا نہ پھاڑ کھائے جبکہ تم اس سے غافل ہو) حضرت یعقوب علیہ السلام نے ان سے اپنے اس غم کا ذکر کر دیا جو یوسف کے چلے جانے سے انھیں لاحق ہوتا۔ اس لیے کہ یوسف ان کی نظروں سے دور ہو جاتے اور وہ انھیں دیکھنے سے قاصر رہ جاتے اس کے ساتھ انھیں یہ بھی خوف تھا کہ کہیں کوئی بھیڑیا ان کو مار نہ ڈالے۔ اس طرح حضرت یوسف کے چلے جانے کی صورت میں حضرت یعقوب علیہ السلام پر دو باتیں آپڑتیں۔ ایک تو جدائی کا غم اور دوسرا یوسف کی جان جانے کا خوف۔ بھائیوں نے اس کے جواب میں باپ سے کہا کہ جہاں تک بھیڑیے کے پھاڑ کھانے کا تعلق ہے تو یہ قطعی طور پر ناممکن ہے اس لیے کہ ہم ایک جتھا ہیں اور ہمارے ہوتے ہوئے اگر ایسا ہو گیا تو ہم بڑے ہی نکمے ہوں گے۔

قول باری ہے (وَ اَوْحَیْنَاۤ اِلَیْهِ لَتُنَبِّئَنَّهُمْ بِاَمْرِهِمْ هٰذَا وَ هُمْ لَا یَشْعُرُوْنَ۔ ہم نے یوسف کو وحی کی، کہ ایک وقت آئے گا جب تو ان لوگوں کو ان کی یہ حرکت جتلائے گا۔ یہ اپنے فعل کے نتائج سے بے خبر ہیں) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ جس وقت حضرت یوسف انھیں ان کی یہ حرکت جتائیں گے اس وقت انھیں احساس نہیں ہو گا کہ جتانے والے یوسف ہی ہیں۔ حسن سے بھی یہی قول منقول ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کو کنوئیں میں وحی بھیج کر نبوت عطا کر دی تھی اور انھیں بتا دیا تھا کہ وہ اپنے بھائیوں کو ان کی یہ حرکت جتائیں گے۔

ہر روتا ہوا شخص مظلوم ہی نہیں ظالم بھی ہو سکتا ہے

قول باری ہے (وَ جَآءُوْۤ اَبَاهُمْ عِشَآءً یَّبْكُوْنَ۔ شام کو وہ روتے پیٹتے اپنے باپ کے پاس آئے) روایت کے مطابق ایک دفعہ شعبی دار القضاء میں مقدمات کی سماعت کے لیے بیٹھے ہوئے تھے۔ ایک شخص روتا ہوا آیا اور دعویٰ کیا کہ فلاں شخص نے اس پر ظلم کیا ہے۔ شعبی کے پاس موجود ایک شخص نے کہا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ شخص واقعی مظلوم ہو۔ یہ سن کر شعبی نے کہا کہ برادران یوسف بھی خیانت کرنے اور ظلم ڈھانے کے بعد شام کے وقت اپنے باپ کے پاس روتے ہوئے آئے تھے اور جھوٹا بیان دیا تھا کہ یوسف کو بھیڑیا کھا گیا ہے۔" بھائیوں نے یوسف علیہ السلام کے سانحہ پر رونے کا اظہار اپنے

آپ کو خیانت کے الزام سے بری الذمہ ثابت کرنے کے لیے کیا تھا نیز دو دھو کر انھوں نے حضرت یعقوب علیہ السلام کو یہ احساس دلایا تھا کہ وہ بھی ان کے غم میں شریک ہیں۔ نیز حضرت یعقوب علیہ السلام نے جس خوف کا اظہار کیا تھا کہ کہیں یوسف کو بھیڑیا نہ کھا جائے اس کے متعلق بھائیوں نے اپنے جھوٹے آنسوؤں کے ذریعے باپ کو تسلی دینے کی کوشش کی تھی چنانچہ باپ سے انھوں نے کہا (اِنَّا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ وَتَرَكْنَا يُوسُفَ عِنْدَ مَتَاعِنَا فَاَكَلَهُ الذِّئْبُ وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا۔ ہم دوڑ کا مقابلہ کرنے میں لگ گئے تھے اور یوسف کو ہم نے اپنے سامان کے پاس چھوڑ دیا تھا کہ اتنے میں بھیڑیا آکر اسے کھا گیا آپ ہماری بات کا یقین نہیں کریں گے) یعنی ہم تیر اندازی کا مقابلہ کرنے میں لگ گئے تھے۔ ایک قول کے مطابق ہم دوڑ کا مقابلہ کرنے میں لگ گئے تھے۔ قول باری ہے (وَمَا اَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا) یعنی آپ ہمیں سچا نہیں تسلیم کریں گے، اپنی بات پکی کرنے کے لیے یہ لوگ خون لگا ہوا قمیص بھی لے آئے اور کہا کہ اس پر یوسف کا خون لگا ہوا ہے۔

عدالت کو یعقوبؑ کی طرح زیرک اور معاملہ فہم ہونا چاہیے

قول باری (بِدَمٍ كَذِبٍ۔ جھوٹ موٹ کا خون) یعنی جھوٹا خون۔ حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ اگر بھیڑیے نے حضرت یوسف کو پھاڑ کھایا ہوتا تو قمیص ضرور تار تار ہو جاتی لیکن قمیص کا درست حالت میں ہونا اور اس پر کسی پھٹن وغیرہ کا نہ ہونا ان کے جھوٹ کی واضح علامت تھی۔ شعبی کا قول ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کی قمیص کے ساتھ تین نشانیاں وابستہ ہو گئیں۔ اس پر جو خون تھا وہ جھوٹ موٹ کا تھا۔ اس میں پھٹن وغیرہ کا کوئی نشان نہیں تھا۔ تیسری نشانی یہ تھی کہ جب یہ قمیص حضرت یعقوب علیہ السلام کے چہرے پر ڈالی گئی تو آپ کی بینائی لوٹ آئی۔ حسن کا قول ہے کہ جب حضرت یعقوب علیہ السلام نے قمیص کو درست حالت میں دیکھا تو فرمانے لگے کہ "بیٹو! میں نے آج تک ایسا علیم الطبع بھیڑیا نہیں دیکھا"

قول باری ہے (قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ اَنْفُسُكُمْ اَمْرًا۔ یہ سن کر ان کے باپ نے کہا" بلکہ تمہارے نفس نے تمہارے لیے ایک بڑے کام کو آسان بنا دیا) یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کو اپنے بیٹوں کی خیانت اور ظلم کا قطعی طور پر علم ہو گیا تھا نیز یہ کہ یوسف کو بھیڑیے نے نہیں کھایا تھا جس کی دلیل یہ تھی کہ ان کا قمیص درست حالت میں تھا۔ اس میں پھٹن وغیرہ کا کوئی نشان نہیں تھا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس جیسی صورت حال میں ظاہری نشان اور علامت کو دیکھ کر تصدیق یا تکذیب کا حکم لگانا جائز ہے اس لیے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کو قطعی طور پر یقین ہو گیا تھا کہ یوسف کو بھیڑیے نے نہیں

کھایا ہے۔ اس لیے کہ بیٹوں کی کذب بیانی کی علامت واضح طور پر ظاہر ہو چکی تھی۔

صبر جمیل کسے کہا جاتا ہے ؟

قول باری ہے (فَصَبْرٌ جَمِيلٌ "اچھا، صبر کروں گا اور بخوبی کروں گا) ایک قول ہے کہ صبر جمیل اس صبر کو کہتے ہیں جس میں کسی قسم کا شکوہ شکایت نہ ہو۔ آیت میں یہ بیان کر دیا گیا ہے کہ مصیبت صبر جمیل کا تقاضا کرتی ہے۔ نیز غم و اندوہ میں مبتلا کرنے والے امور پیش آنے کی صورت میں اللہ سے مدد کی درخواست کرنی چاہیے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمارے سامنے اپنے نبی یعقوب علیہ السلام کی کیفیت بیان فرما دی کہ جب پیارا بیٹا نظروں سے غائب ہو گیا اور اس کی جدائی کا غم سر پر آ پڑا تو آپ نے اس آزمائش میں صبر جمیل اختیار کیا، اللہ کی طرف توجہ کی اور اسی سے ہی مدد کے خواستگار ہوئے، اس کی نظیر یہ قول باری ہے (اَلَّذِيْنَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ أُولٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ ۔ اور جب کوئی مصیبت پڑے تو کہیں ہم اللہ ہی کے ہیں اور اللہ ہی کی طرف ہمیں پلٹ کر جانا ہے، ان پر ان کے رب کی طرف سے بڑی عنایات ہوں گی۔ اس کی رحمت ان پر سایہ کرے گی اور ایسے ہی لوگ راست رو ہیں) اللہ تعالیٰ نے ہم سے یہ تمام باتیں بیان کر دی ہیں تاکہ ہم مصائب کی گھڑی میں حضرت یعقوب علیہ السلام کی پیروی کریں۔

قول باری ہے (قَالَ يَا بُشْرٰى هٰذَا غُلَامٌ وَأَسَرُّوهُ بِضَاعَةً، وہ پکار اٹھا "مبارک ہو۔ یہاں تو ایک لڑکا ہے"۔ ان لوگوں نے اس کو مال تجارت سمجھ کر چھپا لیا) قتادہ اور سدی کا قول ہے کہ جب سقے نے کنوئیں میں ڈول ڈالا تو حضرت یوسف علیہ السلام ڈول کے ساتھ لٹک گئے، سقے نے انھیں دیکھ کر پکار کے کہا کہ "مبارک ہو یہاں تو ایک لڑکا ہے"۔ قتادہ کا قول ہے کہ ڈول ڈالنے والے نے اپنے ساتھیوں کو یہ خوش خبری سنائی کہ اسے ایک غلام ہاتھ آیا ہے۔ سدی کا قول ہے کہ جس شخص کو سقے نے پکار کر خوشخبری سنائی تھی اس کا نام بشریٰ تھا۔

قول باری (وَأَسَرُّوهُ بِضَاعَةً) کی تفسیر میں مجاہد اور سدی کا قول ہے کہ ڈول ڈالنے والے اور اس کے ساتھیوں نے قافلے کے باقی ماندہ تاجروں سے حضرت یوسف علیہ السلام کو چھپا کر رکھ لیا تاکہ وہ ان کی قیمت فروخت میں کمی کے ذریعے شرکت کے دعویدار نہ بن جائیں۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ برادران یوسف نے انھیں چھپا لیا تھا اور یہ ظاہر نہیں ہونے دیا تھا کہ یہ ان کا بھائی ہے۔ حضرت یوسف نے بھی بھائیوں کی اس بات پر اس ڈر سے خاموشی اختیار کر لی تھی کہ کہیں وہ انھیں قتل نہ کر دیں۔ بضاعت

مال کے ایک حصے کو کہتے ہیں جو بغرضِ تجارت رکھا جائے۔ قول باری (وَاَسَرُّوْهُ بِضَاعَةً) کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ انھوں نے اپنے دل میں حضرت یوسف کو بغرضِ تجارت پیش کرنے کا فیصلہ کر لیا تھا۔ شعبہ نے یونس سے، انھوں نے عبید سے، انھوں نے حسن سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے اس شخص کے بارے میں جو کہیں سے کسی کے ہاتھ آ گیا تھا یعنی لقیط، فیصلہ دیا تھا کہ یہ آزاد ہے۔ اس موقعہ پر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی تھی (وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُوْدَةٍ وَكَانُوْا فِيْهِ مِنَ الزَّاهِدِيْنَ۔ آخر کار انھوں نے اس کو تھوڑی سی قیمت پر چند درہموں کے عوض بیچ ڈالا اور وہ اس کی قیمت کے معاملہ میں کچھ زیادہ کے امیدوار نہ تھے)

جو بچہ کہیں سے پڑا مل جائے وہ کس کی ولاء ہے؟

زہری نے ابوجمیلہ سنین سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں مجھے ایک بچہ ملا جسے کسی نے پھینک دیا تھا، میں اسے لے کر حضرت عمرؓ کے پاس آیا تو آپ نے ضرب المثل کے طور پر یہ فقرہ کہا "عسی الغویر ابؤسا" یعنی ہو سکتا ہے کہ بچے کی اس صورتِ حال میں تمھارا ہاتھ ہو۔ لوگوں نے عرض کیا کہ ابوجمیلہ پر ایسا الزام نہیں لگایا جا سکتا۔ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا "یہ بچہ آزاد ہے، اس کی ولاء تمھیں یعنی ابوجمیلہ کو حاصل ہوگی اور اس کی رضاعت ہمارے ذمے ہوگی"۔ حضرت عمرؓ کے قول "عسی الغویر ابؤسا" کی تشریح یہ ہے، غویر غار کی تصغیر ہے۔ یہ ایک مثل ہے جس کے معنی ہیں "شاید یہ مصیبت غار کی جانب سے آئی ہو"۔ حضرت عمرؓ نے دراصل اس شخص پر الزام لگایا تھا اور یہ فرمایا تھا "شاید اس ہاتھ آنے والے بچے کے معاملہ میں بایں معنی تمھارا دخل ہو کہ یہ تمھارے نطفے سے ہو لیکن جب لوگوں نے اس شخص کی بے گناہی کی گواہی دی تو آپ نے اسے اس بچے کو رکھ لینے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا کہ اس کی ولاء تمھارے لیے ہوگی۔ یہ ممکن ہے کہ حضرت عمرؓ نے ولاء سے یہاں پرورش اور سرپرستی مراد لی ہو اور اس کی سرپرستی کا حق اس شخص کے لیے ثابت کر دیا ہو جس طرح اس بچے کے غلام ہونے کی صورت میں اسے آزاد کر دینے پر اس شخص کے لیے اس کی ولاء کا ثبوت ہو جاتا اس لیے کہ اس شخص نے اس بچے کو اپنے ساتھ لا کر، اسے زندہ رکھ کر اور اس کے ساتھ حسنِ سلوک کر کے بڑی نیکی کی تھی۔

حضرت عمرؓ نے اسے بتایا تھا کہ وہ بچہ آزاد ہے۔ اب یا تو حضرت عمرؓ نے یہ بات بہ خبر دینے کے طور پر کہی تھی کہ یہ بچہ اصل کے اعتبار سے آزاد ہے اور اس پر کوئی غلامی نہیں ہے یا یہ کہ آپ نے اپنی طرف سے اس پر آزادی واقع کر دی تھی، لیکن یہ بات تو واضح ہے کہ اس بچے پر حضرت عمرؓ کی ملکیت نہیں تھی۔

اور نہ ہی وہ بچہ حضرت عمرؓ کا غلام تھا جس کی بنا پر آپ اسے آزاد کر دیتے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ حضرت عمرؓ نے یہ خبر دی تھی کہ یہ بچہ اصل کے اعتبار سے آزاد ہے اس پر غلامی کا اجراء نہیں ہو سکتا۔ اور جب وہ اصل کے اعتبار سے آزاد تھا تو اس کی ولاء کسی انسان کے لیے ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ حضرت عمرؓ کی اپنے قول "لک ولاءہ" سے یہ مراد تھی کہ پرورش اور نگہداشت کے سلسلے میں اسے تمھاری سرپرستی حاصل ہوگی۔ حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ اولادِ زنا کے متعلق انھوں نے فرمایا تھا۔ انھیں آزاد کر دو اور ان کے ساتھ احسان کرو" اس قول کے معنی یہ ہیں کہ ان پر آزاد ہونے کا حکم لگاؤ۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: کوئی اپنے والد کو اس کے احسانات کا بدلہ نہیں دے سکتا، اِلّا یہ کہ وہ اپنے والد کو کسی کا غلام پائے اور اسے خرید کر آزاد کر دے" اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ بیٹے کی ملکیت میں آتے ہی باپ کو آزادی مل جاتی ہے بیٹے کو اسے نئے سرے سے آزاد کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مغیرہ نے ابراہیم نخعی سے لقیط (بچہ جو کہیں سے کسی کو مل جائے) کے بارے میں جو کسی شخص کے ہاتھ آ جائے روایت کی ہے کہ اگر اس شخص نے اپنا غلام بنانے کا ارادہ کر لیا ہو تو وہ اس کا غلام بن جائے گا اور اگر اس نے اللہ سے ثواب حاصل کرنے کی نیت کی ہو تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ایک بے معنی سی بات ہے اس لیے کہ اگر وہ اصل کے اعتبار سے آزاد ہوگا تو اسے اٹھانے والے شخص کی نیت کی بنا پر وہ غلام نہیں بنے گا اور اگر وہ غلام ہوگا تو اٹھانے والے کی نیتِ ثواب کی بنا پر آزاد نہیں ہوگا۔ نیز انسانوں میں اصل اور بنیادی چیز آزادی ہے اور یہ بات واضح ہے آپ نہیں دیکھتے کہ ہمیں جو شخص دارالاسلام میں کاروبار اور تصرفات کرتے ہوئے نظر آئے گا ہم اس کے متعلق یہی کہیں گے کہ یہ آزاد ہے اور اسے غلام قرار نہیں دیں گے۔

البتہ اگر کوئی ثبوت مہیا ہو جائے جس سے اس کا غلام ہونا ثابت ہو جائے یا وہ خود اپنے غلام ہونے کا اقرار کرے تو یہ اور بات ہوگی۔ نیز لقیط یا تو کسی آزاد عورت کا بیٹا ہوگا یا لونڈی کا اگر پہلی صورت ہوگی تو وہ آزاد ہوگا اور اسے غلام بنا لینا درست نہیں ہوگا اگر دوسری صورت ہوگی تو وہ اٹھانے والے انسان کے سوا کسی اور کا غلام ہوگا اس صورت میں ہمیں اسے اس شخص کی ملکیت میں دے دینا جائز نہیں ہوگا۔ ان تمام صورتوں میں یہ بات جائز نہیں ہوگی کہ لقیط اس شخص کا غلام قرار دیا جائے جس نے اسے اٹھایا ہو۔ نیز غلامی کی حالت اس پر طاری ہوتی ہے جبکہ اصل کے اعتبار سے اس میں آزادی ہوتی ہے۔ اس کی مثال اس طرح ہے جیسے کسی چیز کے متعلق ہمیں معلوم ہو کہ یہ فلاں شخص

کی ملکیت ہے لیکن ایک اور شخص اس چیز کی ملکیت کا دعویٰ کر لے تو ہم اس کے اس دعوے کی تصدیق نہیں کریں گے اس لیے کہ وہ ایسی چیز کا دعویٰ کر رہا ہے جو اس پر طاری ہوئی ہے۔ لقیط کو اٹھانے والے شخص کے حق میں اس کی غلامی کے ثبوت کی بھی یہی کیفیت ہو گی اور اس طرح غلامی ثابت نہیں ہو گی۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے، لقطہ یعنی گرے پڑے مال یا جنس کو اٹھا لینے کی صورت میں اٹھانے والے کے لیے اس کی ملکیت ثابت نہیں ہو گی حالانکہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ یہ چیز کسی نہ کسی کی ملکیت ہے اور اصل کے اعتبار سے یہ مملوکہ شے ہے اس لیے لقیط کی صورت میں جس کی غلامی کے متعلق کسی کو کوئی علم نہیں ہے یہ بات زیادہ مناسب ہے کہ اسے اٹھانے والے کی ملکیت قرار نہ دی جائے اور یہ چیز اس کی غلامی کی موجب نہ بنے۔

حماد بن سلمہ نے عطا خراسانی سے اور انھوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کر لیا، عورت کے ہاں چار ماہ کے بعد بچہ پیدا ہو گیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کی خبر ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ عورت کو اس کا مہر ملے گا اس لیے کہ مرد نے اس کی شرمگاہ اپنے لیے حلال کر لی تھی اور بچہ مرد کا مملوک ہو گا۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ایک شاذ روایت ہے اس پر کسی کا عمل نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں زیادہ سے زیادہ جو بات ہے وہ یہ ہے کہ وہ بچہ ولد زنا تھا۔ اگر وہ کسی آزاد عورت کا بچہ ہوتا تو آزاد قرار دیا جاتا۔ فقہاء کے مابین اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ولد زنا اور لقیط دونوں آزاد ہوتے ہیں۔

دراہم کی تشریح

قول باری ہے (وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ۔ آخر کار انھوں نے اس کو تھوڑی سی قیمت پر چند درہموں کے عوض بیچ ڈالا) فراء کا قول ہے کہ ثمن ان دراہم و دینار کو کہتے ہیں جو خرید و فروخت اور لین دین کی صورت میں بدل کے طور پر کسی کے ذمے لازم ہو جاتے ہیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر کلام اسی مفہوم پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ثمن کو دراہم کے نام سے موسوم کیا اور فرمایا (وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ) فراء کا قول لغت کے دائرے میں قابل قبول ہے۔ جب اس نے یہ بتایا کہ ثمن اس چیز کا نام ہے جو انسان کے ذمہ خرید و فروخت میں بدل کے طور پر لازم ہو جاتا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے دراہم کو ثمن کا نام دیا تو یہ بات اس امر کی مقتضی ہو گئی کہ جب خرید و فروخت اور لین دین میں دراہم کو بدل قرار دیا جائے تو خریدار کے ذمہ ان کا ثبوت بھی ہو جائے خواہ اس نے ان کا تعین کیا ہو یا تعین نہ کیا ہو

بلکہ مطلق رہنے دیا ہو۔ اس لیے کہ اگر اس کی تعیین کی بنا پر یہ متعین ہو جاتے تو یہ ثمن بننے کے دائرے سے خارج ہو جاتے اس لیے کہ اعیان حقیقت میں ثمن نہیں بن سکتے ہاں انسان انھیں بدل کے طور پر استعمال کر کے انھیں معنوں میں انھیں ثمن کا نام دیتا ہے۔ دراصل اس میں ثمن کے ساتھ تشبیہ کا پہلو ہوتا ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اب ضروری ہو گیا کہ دراہم و دینار کا تعین نہ ہو اس لیے کہ اگر ان کی تعیین کر دی جائے تو اس صورت میں ان سے وہ صفت سلب ہو جائے گی جس کے ساتھ اللہ نے انھیں موصوف کیا یعنی انھیں ثمن قرار دیا ہے۔ عدم تعیین کی وجہ یہ ہے کہ اعیان، ثمن نہیں بن سکتے۔

قول باری (دَرَاهِمَ مَعْدُوْدَةٍ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور قتادہ سے مروی ہے کہ یہ بیس درہم تھے، مجاہد سے بائیس درہم منقول ہے۔ ایک قول کے مطابق دراہم کی قلت کی بنا پر لفظ (مَعْدُوْدَةٍ) استعمال کیا گیا۔ ایک قول ہے کہ انھوں نے ان دراہم کو وزن نہیں کیا تھا بلکہ ان کی گنتی کی تھی اس بناء پر درج بالا لفظ استعمال ہوا۔ ایک قول کے مطابق دراہم جب تک ایک اوقیہ کے برابر نہ ہو جائے اس وقت تک وہ انھیں وزن نہ کرتے اور ایک اوقیہ میں چالیس درہم آتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ حضرت یوسف علیہم السلام کے بھائی اس موقعہ پر موجود تھے انھوں نے قافلہ والوں سے کہا کہ یہ ہمارا بھاگا ہوا غلام ہے، چنانچہ قافلہ والوں نے ان سے حضرت یوسف علیہ السلام کو خرید لیا۔ قتادہ کا قول ہے کہ قافلہ والوں نے حضرت یوسف کو فروخت کیا تھا۔ قول باری (وَكَانُوْا فِيْهِ مِنَ الزَّاهِدِيْنَ) کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ حضرت یوسف کے بھائی ان کی قیمت کے معاملہ میں کچھ زیادہ کے امیدوار نہیں تھے: ان کا مقصد تو صرف یہ تھا کہ کسی طرح یوسف ان کے والد کی نظروں سے غائب کر دیے جائیں۔

عزیز مصر کی فراست

قول باری ہے (وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا۔ مصر میں جس شخص نے اسے خریدا اس نے اپنی بیوی سے کہا اس کو اچھی طرح رکھنا، بعید نہیں کہ یہ ہمارے لیے مفید ثابت ہو یا ہم اسے بیٹا بنالیں) حضرت عبداللہ سے مروی ہے کہ فراست کے لحاظ سے تین بہترین انسان گزرے ہیں۔ اول عزیز مصر جب اس نے اپنی بیوی سے کہا کہ اسے یعنی یوسف کو اچھی طرح رکھنا، بعید نہیں کہ یہ ہمارے لیے مفید ثابت ہو یا اسے ہم بیٹا بنالیں۔ دوم حضرت شعیب علیہ السلام کی بیٹی جب کہ حضرت موسیٰ کے بارے میں انھوں نے اپنے والد محترم کو مشورہ دیا تھا کہ انھیں غلام رکھ لیا جائے۔ سوم حضرت ابوبکرؓ جبکہ انھوں نے حضرت عمرؓ کو خلافت کے لیے نامزد کیا تھا۔

جوانی کی اصل عمر

قول باری ہے (وَلَمَّا بَلَغَ اَشُدَّہٗ اٰتَیْنٰہُ حُکْمًا وَّ عِلْمًا۔ اور جب وہ اپنی پوری جوانی کو پہنچا تو ہم نے اسے قوت فیصلہ اور علم عطا کیا) ایک قول کے مطابق اٹھارہ برس سے لے کر ساٹھ برس کی عمر تک جسمانی قوت وطاقت کو اشد کہا جاتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ بیس برس کے انسان کو اشد کہا جاتا ہے۔ مجاہد کے قول کے مطابق تینتیس سالہ جوان کو اشد کہا جاتا ہے۔

قول باری ہے (وَلَقَدْ ھَمَّتْ بِہٖ وَ ھَمَّ بِھَا۔ وہ اس کی طرف بڑھی اور یوسف بھی اس کی طرف بڑھا) حسن سے مروی ہے کہ وہ یعنی عزیز مصر کی بیوی حضرت یوسف علیہ السلام کی طرف عزیمت یعنی پکے ارادے کے ساتھ بڑھی تھی اور حضرت یوسف اس کی طرف شہوت یعنی کشش کے تحت بڑھے تھے انھوں نے عزم نہیں کیا تھا۔ ایک قول کے مطابق طرفین ایک دوسرے کی طرف کشش کے تحت بڑھے تھے اس لیے کہ محاورے کے مطابق "ھمّ بالشئ" کا مفہوم اس چیز کی قربت اختیار کرنا ہوتا ہے اس چیز سے جا کر مل جانا نہیں ہوتا ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کا اس کی طرف بڑھنا عزم اور پکے ارادے کے تحت نہیں تھا بلکہ صرف کشش کی بنا پر تھا اس کی دلیل یہ قول باری ہے (مَعَاذَ اللّٰہِ اِنَّہٗ رَبِّیْٓ اَحْسَنَ مَثْوَایَ۔ خدا کی پناہ! میرے رب نے تو مجھے اچھی منزلت بخشی (اور میں یہ کام کر دوں!)) نیز یہ قول باری (کَذٰلِکَ لِنَصْرِفَ عَنْہُ السُّوْٓءَ وَالْفَحْشَآءَ اِنَّہٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِیْنَ۔ ایسا ہوا تاکہ ہم اس سے بدی اور بے حیائی کو دور کر دیں در حقیقت وہ ہمارے چنے ہوئے بندوں میں سے تھا) آیت میں یہ خبر دی گئی ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کا دامن ارتکاب معصیت کے پختہ عزم سے پاک تھا۔ ایک قول کے مطابق آیت میں تقدیم وتاخیر ہے۔ مفہوم یہ ہے۔ اگر وہ اپنے رب کی برہان نہ دیکھ لیتا تو اس کی طرف بڑھتا" لیکن اس تاویل میں یہ قباحت ہے کہ حرف لولا کے جواب کا اس پر مقدم ہو جانا جائز نہیں ہوتا اس لیے کہ نحویین اس فقرے کو درست قرار نہیں دیتے۔ "قد اتیتک لولا زید"۔ اس میں لولا کا جواب اس پر مقدم ہے تاہم یہ ہو سکتا ہے کہ حرف لولا کی تقدیم مقدر مان لی جائے۔

بُرْھَانَ رَبِّہٖ سے مراد

قول باری ہے (لَوْلَآ اَنْ رَّاٰ بُرْھَانَ رَبِّہٖ۔ اگر وہ اپنے رب کی برہان نہ دیکھ لیتا) حضرت ابن عباسؓ، حسن بصری، سعید بن جبیر اور مجاہد کے قول کے مطابق حضرت یوسف کو حضرت یعقوب علیہ السلام

کا چہرہ نظر آیا، آپ نے دانتوں میں انگلیاں دبا رکھی تھیں۔ قتادہ کے قول کے مطابق حضرت یوسف کے کانوں میں یہ آواز آئی: "یوسف تمہارا نام انبیاء کی فہرست میں درج ہے اور تم چلے ہو سفہاء والا کام کرنے!" حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کو فرشتے کی صورت نظر آگئی تھی۔ محمد بن کعب کے قول کے مطابق برہان سے مراد وہ تعلیم ہے جو زنا کی سزا کے متعلق انھیں ملی تھی۔

شاہد کون تھا؟

قول باری ہے (وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ۔ اس عورت کے اپنے کنبہ والوں میں سے ایک شخص نے (قرینے کی) شہادت پیش کی کہ "اگر یوسف کا قمیص آگے سے پھٹا ہو تو عورت سچی ہے اور یہ جھوٹا) حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابوہریرہؓ سعید بن جبیر اور ہلال بن یسار سے مروی ہے کہ پنگھوڑے میں پڑا ہوا ایک بچہ تھا جس نے یہ گواہی پیش کی۔ حضرت ابن عباس سے ایک اور روایت کے مطابق، نیز حسن، ابن ملیکہ اور عکرمہ سے مروی ہے کہ یہ ایک مرد تھا جس نے شہادت پیش کی تھی۔ عکرمہ کا قول ہے کہ عزیز مصر نے جب حضرت یوسف کو دروازے پر پھٹی ہوئی قمیص کے ساتھ دیکھا تو اس نے اپنے ایک چچا زاد سے اس کا تذکرہ کیا، جسے سن کر اس نے اپنی رائے دی کہ اگر قمیص سامنے سے پھٹی ہے تو لازماً یوسف کی طرف سے دست درازی کی کوشش ہوئی ہوگی اور تمھاری بیوی نے اپنا بچاؤ کیا ہوگا اور اگر قمیص پیچھے سے پھٹی ہے تو یوسف بچ کر بھاگا ہوگا اور تمھاری بیوی نے پیچھے سے قمیص پکڑ کر اسے روکنے کی کوشش کی ہوگی۔

لُقطہ کا حکم

بعض لوگوں نے اس آیت سے لقطہ کے مسئلے میں استدلال کیا ہے کہ اگر کوئی شخص لُقطہ کی ملکیت کا دعویٰ کرے اور لقطہ کی نشانیاں بتا دے تو اس پر فیصلہ کر دیا جائے گا۔

اگر کوئی شخص لُقطہ یعنی گری پڑی چیز جو کسی کے ہاتھ آجائے، کی نشانیاں بیان کر کے اس کی ملکیت کا دعویٰ کرے تو اس صورت میں فیصلہ اس کے حق میں کر دیا جائے گا یا نہیں۔ اس بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، زفر اور امام شافعی کا قول ہے کہ صرف نشانیاں بتا کر ایک شخص لُقطہ کی ملکیت کا حقدار نہیں بنے گا۔ اس کے لیے اسے بیّنہ یعنی ثبوت بھی پیش کرنے کی ضرورت ہوگی۔ نیز مدعی کی طرف سے نشانیاں بیان کر دینے کی بنا پر لقطہ اٹھانے والے

شخص کو لقطہ اس کے حوالے کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا تاہم اگر وہ لقطہ اس کے حوالے کر دے تو اس کے لیے اس کی بھی گنجائش ہے اگرچہ اسے عدالت کی طرف سے مجبور نہ بھی کیا گیا ہو۔ ابن القاسم نے امام مالک کے قول پر قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ نشانیاں بیان کر دینے کی بنا پر وہ لقطہ کا حق دار ہو جائے گا اور اٹھانے والے کو لقطہ اس کے حوالے کرنے پر مجبور کر دیا جائے گا۔ اگر اس کے بعد کوئی اور مدعی پیدا ہو جائے اور ثبوت دے کر لقطہ کا مستحق قرار پائے تو اس صورت میں لقطہ اٹھانے والا کسی تاوان کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ امام مالک کا قول ہے کہ چوروں کی چرائی ہوئی چیزوں کا بھی یہی مسئلہ ہے کہ اگر ان سے مال برآمد ہو جائے اور کچھ لوگ آکر اس مال کی ملکیت کا دعویٰ کریں لیکن ان کے پاس اس کا کوئی ثبوت نہ ہو تو ایسی صورت میں حاکم فوری فیصلہ نہیں کرے گا۔ بلکہ سوچ بچار میں کچھ عرصہ لگائے گا۔ اگر اس دوران دوسرے لوگ اس مال کے دعویدار بن کر پیش نہ ہوں تو یہ مال پہلے دعویداروں کے حوالے کر دے گا، بھاگے ہوئے غلام کے بارے میں بھی یہی حکم ہے حسن بن حی کا قول ہے کہ نشانیاں بیان کر دینے کی بنا پر لقطہ مدعی کے حوالے کر دیا جائے گا۔ لقیط یعنی کہیں سے ہاتھ آئے ہوئے بچے کے متعلق ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر دو شخص اس کے دعوے دار ہوں اور ایک نے اس کے جسم پر موجود کسی نشان کا پتہ دیا ہو تو وہ دوسرے کی بہ نسبت اس کا زیادہ حق دار قرار پائے گا۔

گھر کے سامان کے متعلق اگر میاں بیوی میں اختلاف پیدا ہو جائے تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے گھر میں مردانہ استعمال کی جو چیزیں ہوں گی وہ مرد کو مل جائیں گی اور زنانہ استعمال کی چیزیں عورت کو دے دی جائیں گی۔ لیکن جو چیزیں مشترک استعمال کی ہوں گی وہ مرد کو مل جائیں گی۔ اس مسئلے میں ہمارے اصحاب نے گھریلو سامان کی ظاہری ہیئت کے مطابق فیصلہ دیا ہے۔ اگر مکان کرایہ پر دینے والے اور کرایہ پر لینے والے کے درمیان گھر میں رکھے ہوئے دروازے کے ایک پٹ کی ملکیت کے بارے میں اختلاف پیدا ہو جائے تو ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر دروازے کا یہ پٹ عمارت میں لگے ہوئے دروازے کے پٹ کے مطابق ہے تو اس صورت میں گھر کے مالک کا قول قابل اعتبار ہوگا اور اگر اس کے مطابق نہ ہو تو پھر کرایہ پر لینے والے کا قول معتبر ہوگا۔ اسی طرح اگر چھت کی کوئی کڑی کسی مکان کے احاطے میں پڑی ہو اور اس پر ایسے نقوش اور تصاویر ہوں جو اس مکان میں لگی ہوئی کڑیوں کے ساتھ مطابقت رکھتے ہوں نیز یہ کڑی ان کڑیوں کی طرح ہو تو اختلاف کی صورت میں گھر کے مالک کا قول قابلِ اعتبار ہوگا۔ بصورت دیگر کرایہ پر لینے والے کا قول معتبر ہوگا۔ ان مسائل میں ہمارے اصحاب نے بعض صورتوں میں نشانات کی بنا پر فیصلہ دیا ہے اور بعض میں نشانات کا اعتبار نہیں کیا۔ ہمارے اصحاب کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف

نہیں ہے کہ اگر دو شخص ایک مشک کی ملکیت کے ساتھ جھگڑ پڑیں اور دونوں نے اسے پکڑ رکھا ہو لیکن ایک سقہ ہو اور دوسرا عطر فروش تو یہ مشک دونوں کے درمیان آدھی آدھی تقسیم کردی جائے گی اور اس بارے میں سقہ کو عطر فروش پر ترجیح نہیں دی جائے گی۔

لقطہ کے متعلق ہمارے اصحاب کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ لقطہ کو اٹھالانے والے کا اس پر درست قبضہ ہوتا ہے اب دوسرا شخص جو اس لقطہ کا دعویدار ہے وہ اس کے قبضہ کو زائل کرنا چاہتا ہے، جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (البینۃ علی المدعی والیمین علی المدعی علیہ۔ ثبوت مہیا کرنا مدعی کے ذمہ ہے اور قسم مدعا علیہ پر عائد ہوتی ہے) جس شخص کے قبضہ میں لقطہ ہے اس کا اس لقطہ کو اٹھالینے والا ہونا مدعی کو مدعی بننے کے دائرے سے خارج نہیں کرتا اس لیے کسی ثبوت کے بغیر اس کے دعویٰ کو تسلیم نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ لقطہ پر اس کا کوئی قبضہ نہیں ہے۔ رہ گئے نشانات تو وہ ثبوت نہیں بن سکتے۔ اس لیے کہ اگر ایک شخص نے کسی دوسرے شخص کے ہاتھ میں موجود کسی مال پر ملکیت کا دعویٰ کیا اور اس مال کی نشانیاں بھی بتادے جب کہ وہ شخص جس کے ہاتھ میں مال ہے اس نے وہ مال کہیں سے پڑا ہوا اٹھایا نہ ہو یعنی وہ مال لقطہ نہ ہو تو اس صورت میں صرف نشانیوں کا بیان کردینا کوئی ایسا ثبوت قرار نہیں پائے گا جس کی بنا پر مدعی اس مال کا حق دار قرار دیا جاسکتا ہے۔

اس لقیط کے متعلق جس کے دو دعویدار ہوں اور ہر ایک کا یہ دعویٰ ہو کہ لقیط اس کا بیٹا ہے لیکن ایک نے اس کے جسم پر موجود کسی نشان پتہ دیا ہو، ہمارے اصحاب کا یہ قول کہ نشان بتانے والا اس کا دوسرے کے مقابلے میں بڑھ کر حق دار ہوگا، استحسان پر مبنی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ لقیط کا دعویدار اپنے دعویٰ کی بنیاد پر اس کا حق دار ہوجاتا ہے۔ اسے کسی علامت یا نشان بتانے کی ضرورت نہیں ہوتی اور محض دعویٰ کی بنیاد پر اس کا نسب بھی اس سے ثابت ہوجاتا ہے نیز جس شخص کے قبضہ میں وہ ہوتا ہے اس کا قبضہ بھی ختم ہوجاتا ہے، اب جب لقیط کے بارے میں دو شخصوں کے درمیان تنازعہ ہوجائے تو اس کی حیثیت یہ ہوجائے گی کہ گویا یہ دونوں کے قبضے میں ہے۔ اس لیے کہ اگر ان میں سے ایک لقیط کے جسم پر موجود علامت کو بیان نہ کردیتا، تو اس صورت میں دونوں اس بات کے حق دار بن چکے تھے کہ عدالت دونوں سے لقیط کے نسب کے ثبوت کا فیصلہ دے دے۔

اب جب لقیط سے اس شخص کا قبضہ ختم ہوگیا جس کے ہاتھ میں وہ تھا تو اب اس کی یہ حالت اس حالت جیسی ہوگئی جب وہ عدالتی فیصلے کی رُو سے دونوں کے قبضے میں ہوتا یعنی لقیط سارے کا سارا اس شخص کے قبضے میں ہوتا اور سارے کا سارا اس دوسرے شخص کے قبضے میں بھی ہوتا۔ ایسی صورت میں

لقیط کے جسم پر موجود علامت کا اعتبار جائز ہے اور اسی کا نام استحسان ہے۔ اس کی نظیر وہ صورت ہے جس میں میاں بیوی کے درمیان گھر کے ساز وسامان کی ملکیت کے بارے میں جھگڑا پیدا ہو جائے۔ جب گھریلو سامان پر دونوں کا قبضہ موجود ہے تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ کس سامان پر کس کا تصرف دوسرے سے بڑھ کر اور قبضہ زیادہ مضبوط ہے، اسی طرح مکان کرایہ پر لینے والے انسان کا گھر میں موجود سامان پر قبضہ ہوتا ہے اور کرایہ پر دینے والے کا بھی پورے گھر پر قبضہ ہوتا ہے جب گھر کے تمام سامان پر قبضہ کے لحاظ سے دونوں کا درجہ یکساں ہو گیا تو اس صورت میں ملکیت کے لحاظ سے وہ شخص اولیٰ ہو گا جس کے دعوے کی صحت کی موافقت میں نشانات گواہی دیں گے۔ اور یہ چیز اس کے قبضہ کے حق میں فیصلہ کے لیے ترجیح کا باعث بن جائے گی، یہ بات نہیں ہے کہ نشانات کی بنا پر وہ اس بات کا مستحق بن جائے گا کہ اس کی ملکیت کے حق میں فیصلہ دے دیا جائے۔ جس طرح وہ ثبوت مہیا کرنے کی صورت میں اس فیصلہ کا مستحق بن سکتا تھا۔ یہ وہ صورتیں ہیں جن میں ہمارے اصحاب نے نشانات کا اعتبار کیا ہے۔ انھوں نے نشانات کا اس وقت اعتبار کیا ہے جب دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کا پوری متنازعہ فیہ چیز پر قبضہ ہو اس صورت میں نشانات گویا قبضہ کے حق میں حجت اور دلیل کا کام دیں گے، یہ بات نہیں ہے کہ نشانات کی بنا پر ملکیت کا استحقاق ہو جاتا ہے۔

اگر دو مدعیوں کے قبضے میں کوئی متاع یعنی سامان ہو اور ان میں سے ایک اس چیز کو اپنے استعمال میں لاتا ہو اور وہ چیز اس شخص کے فن اور صنعت کے اندر بطور آلہ استعمال ہوتی ہو تو اس سے یہ بات واضح ہے کہ ان دونوں مدعیوں میں سے ہر ایک کے قبضہ میں اس چیز کا نصف حصہ ہو گا نیز یہ کہ جو حصہ ایک کے قبضے میں ہے اس کا کوئی جز دوسرے کے قبضے میں نہیں ہو گا۔ اب اگر ہم ان دونوں میں سے ایک کی ظاہری کاریگری اور صنعت یا کسی نشان کی بنا پر جو اس کے ساتھ ہو اس کے حق میں فیصلہ دے دیں تو گویا ہم دوسرے کے مقابلہ میں اس شخص کو اس چیز پر قبضہ رکھنے کا اس طرح حق دار بنا دیں گے کہ قبضہ صرف اس کا ہی تھا دوسرے کا کوئی قبضہ نہیں تھا حالانکہ اس پر قبضہ دونوں کا تھا۔ اس چیز پر قبضہ کے لحاظ سے ان دونوں کی حیثیت اس موچی جیسی ہے جس نے جراب بنانے کے کسی فرمے پر دعویٰ کر دیا ہو جو کسی صراف کے قبضے میں ہو۔ اس صورت میں وہ موچی اس فرمے سے صراف کے قبضے کو اس بنا پر زائل نہیں کر سکے گا کہ فرما اس کے فن جفت سازی میں بطور آلہ کام آتا ہے۔ لقطہ کا زیر بحث مسئلہ بھی بعینہ اسی طرح ہے اس لیے کہ مدعی کا اس لقطہ پر کوئی قبضہ نہیں ہے۔ وہ صرف یہ چاہتا ہے کہ نشان بتا کر ملتقط (لقطہ اٹھانے والے) کے قبضہ پر اپنا استحقاق ثابت کر دے۔ یہ بات تو واضح ہے کہ مدعی صرف دعوے کی

بنا پر لُقطہ کا حقدار نہیں بن سکتا اگر اس کے پاس نشانات موجود نہ ہوں۔ ٹھیک اسی طرح علامت اور نشان کی بنا پر وہ دوسرے کے قبضہ پر اپنا استحقاق ثابت نہیں کر سکتا۔

حضرت زید بن خالدؓ کی روایت میں یہ ذکر ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے لقطہ کے متعلق دریافت کیا۔ آپ نے فرمایا: اس لقطہ کے منہ پر لگی ہوئی ڈاٹ، اس کی تھیلی اور تھیلی کے سر بند کو اچھی طرح پہچان لو اور پھر ایک سال تک اس کی تشہیر کرو۔ اگر اس دوران اس کا مالک آجائے تو اس کے حوالے کر دو ورنہ اس مدت کے بعد اپنی مرضی چلاؤ۔" اس روایت میں کوئی ایسی دلالت نہیں ہے جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہو کہ لقطہ کا مدعی اس کی علامت بتا کر اس کا حق دار بن جاتا ہے اس لیے کہ اس میں احتمال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ڈاٹ، تھیلی اور تھیلی کے سر بند کو پہچان لینے کا صرف اس لیے حکم دیا ہے تاکہ وہ اس کے اپنے مال کے ساتھ مل نہ جائے اور اسے یہ معلوم رہے کہ یہ لقطہ ہے۔ بعض دفعہ ان ہی چیزوں کے ذریعے وہ مدعی کی سچائی پر استدلال کر کے لقطہ اس کے حوالے کر سکتا ہے۔ اگرچہ اس کے لیے ایسا کرنا عدالتی فیصلے کے طور پر لازم نہیں ہوتا۔ بعض دفعہ لُقطہ کے نشان اور اس کی ظاہری حالت کا ذکر سننے والے کے دل پر اثر کرتا ہے جس کے نتیجے میں اس کا غالب گمان یہ ہو جاتا ہے کہ مدعی سچا ہے لیکن عدالتی فیصلے کے اندر اس پر عمل نہیں کیا جا سکتا۔

لُقطے کا عدالت میں حکم

حضرت یعقوب علیہ السلام نے برادرانِ یوسف کی کذب بیانی پر اس امر سے استدلال کیا تھا کہ اگر یوسف کو بھیڑیا کھا گیا ہوتا تو ان کی قمیض بھی ضرور پھٹ چکی ہوتی۔ قاضی شریح اور قاضی ایاس سے بھی اسی قسم کے استدلال کے کئی واقعات منقول ہیں۔ ابن ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ دو عورتیں بلی کے ایک بچے کی ملکیت کا جھگڑا لے کر قاضی شریح کی عدالت میں پیش ہوئیں۔ ایک نے کہا" یہ میری بلی کا بچہ ہے۔" جبکہ دوسری نے کہا" نہیں، یہ میری بلی کا بچہ ہے۔" قاضی شریح نے حکم دیا کہ بچے کو اس پہلی عورت کی بلی کے پاس چھوڑ دو، اگر اس نے اس کا دودھ پی لیا اور اس کی گود میں جا ٹھہرا اور دراز ہو گیا تو یہ اس کا بچہ ہے۔ اگر گھبرا کر بھاگ کھڑا ہوا اور دور ہو گیا تو یہ اس کا بچہ نہیں ہے۔ حماد بن سلمہ نے روایت کی ہے کہ مجھے ایک بتانے والے نے ایاس بن معاویہ کا یہ واقعہ سنایا کہ دو عورتیں کاتے ہوئے سوت کے ایک گولے کا تنازعہ لے کر ان کے سامنے پیش ہوئیں۔ ایاس نے ایک عورت سے تنہائی میں پوچھا کہ تو نے سوت کا یہ گولا کس چیز کے عوض کاتا ہے۔ اس نے جواب دیا:" ایک اخروٹ کے عوض۔" پھر ایاس

نے دوسری عورت سے تنہائی میں یہی سوال کیا تو اس نے جواب دیا: "روٹی کے ایک ٹکڑے کے عوض۔"
پھر ایاس کے کارندوں نے اس کاتے ہوئے سوت کو کھول کر اس عورت کے حوالے کر دیا جس نے درست جواب دیا تھا۔ قاضی شریح اور قاضی ایاس کا یہ طریق کار صرف غالب گمان کی بنیاد پر استدلال کے طور پر تھا فیصلے کو نافذ کرنے اور فریق مخالف پر اس فیصلے کو لازم کرنے کے طور پر نہیں ہوتا تھا۔ اس استدلال کے بعد فریقین میں سے جو غلط کار ہوتا وہ اپنی غلطی کا اقرار کر لیتا۔ جب اس قسم کا استدلال ظاہر ہو جاتا تو اس سے بعض دفعہ مدعی اپنے دعوے پر اڑے رہنے سے شرما جاتا اور پھر درست بات کا اقرار کر لیتا اور اس کے اقرار پر فیصلہ کر دیا جاتا۔

قول باری ہے (قَالَ اَحَدُهُمَآ اِنِّیْٓ اَرٰىنِیْٓ اَعْصِرُ خَمْرًا۔ ایک روز ان میں سے ایک نے کہا میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ میں شراب کشید کر رہا ہوں) ایک قول کے مطابق فقرے میں کچھ الفاظ پوشیدہ ہیں یعنی "عصیر العنب للخمر" (شراب تیار کرنے کے لیے انگور کا رس) اس لیے کہ مائع شراب میں کشید کا عمل نہیں ہو سکتا۔ ایک قول کے مطابق "میں ایسی چیز کشید کر رہا ہوں جو آخر کار شراب میں تبدیل ہو جائے گی۔" اس چیز یعنی رس کو خمر کے نام سے موسوم کر دیا۔ اگرچہ فی الحال وہ شراب نہیں تھی۔ یہ اطلاق مجاز کے طور پر کیا گیا ہے انگور سے شراب کی کشید اس طرح بھی درست ہے کہ انگور کو مٹکے میں ڈال کر رکھ دیا جائے یہاں تک کہ اس میں ابال آجائے اور جوش مارنے لگے اس طرح انگور کے دانوں میں موجود رس شراب میں تبدیل ہو جاتا ہے۔
اس تشریح کی بنا پر شراب کے لیے کشید کے الفاظ کو حقیقت پر محمول کیا جائے گا۔ ضحاک کا قول ہے کہ عربی زبان کی ایک بولی میں انگور کو شراب کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

قول باری ہے (نَبِّئْنَا بِتَاْوِیْلِهٖ اِنَّا نَرٰىكَ مِنَ الْمُحْسِنِیْنَ۔ ہمیں اس کی تعبیر بتائیے ہم دیکھتے ہیں کہ آپ ایک نیک آدمی ہیں) قتادہ کا قول ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام مریضوں کا علاج معالجہ کرنے، غمزدوں کو تسلی دینے اور عبادت الٰہی میں بڑی سرگرمی دکھاتے تھے۔ ایک قول کے مطابق آپ مظلوموں کی مدد کرتے کمزوروں کا ہاتھ بٹاتے اور بیماروں کی عیادت کرتے تھے۔ ایک قول ہے کہ آپ خوابوں کی تعبیر کے لحاظ سے "محسن" تھے یعنی خوابوں کی بہت درست تعبیر کرتے تھے، آپ نے اپنے ان دونوں قیدی ساتھیوں کے علاوہ دوسرے لوگوں کے خوابوں کی تعبیر بھی کی تھی

یوسفؑ کی تعبیر خواب میں حکمت تبلیغ

قول باری ہے (قَالَ لَا یَاْتِیْكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقٰنِهٖٓ اِلَّا نَبَّاْتُكُمَا بِتَاْوِیْلِهٖ قَبْلَ اَنْ

یٰٓاْتِیْکُمَا ۔ یوسف نے کہا۔ یہاں جو کھانا تمھیں ملا کرتا ہے اس کے آنے سے پہلے میں تمھیں ان خوابوں کی تعبیر بتا دوں گا" تا آخر آیت۔ ابن جریج کا قول ہے کہ حضرت یوسف نے دونوں قیدی ساتھیوں کے خوابوں کی تعبیر فوری طور پر بتانے سے اس لیے پہلو تہی کی تھی کہ ان میں سے ایک کے خواب کی تعبیر بُری تھی اس لئے آپ نے انھیں تعبیر بتانے کی بجائے ان سے وہ گفتگو کی جو آیت میں درج ہے لیکن دونوں نے اس وقت تک آپ کا پیچھا نہ چھوڑا جب تک آپ نے انھیں تعبیر نہ بتا دی۔ ایک قول کے مطابق آپ نے تعبیر بتانے سے پہلے ان دونوں سے یہ گفتگو اس لیے کی کہ انھیں پتہ چل جائے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو نبوت کی خلعت سے سرفراز کیا ہے۔ نیز یہ کہ وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت پر آمادہ ہو جائیں۔

حضرت یوسف علیہ السلام ان لوگوں کے درمیان اس سے پہلے کافی عرصہ گزار چکے تھے لیکن اللہ تعالیٰ نے آپ کے متعلق یہ حکایت نہیں کی کہ آپ نے ان لوگوں کو کبھی اللہ کی طرف دعوت دی تھی جبکہ یہ لوگ بت پرستی میں مبتلا تھے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کی طرف سے انھیں توحید کی دعوت نہ دینے کی وجہ یہ تھی آپ کو ان کے متعلق کوئی توقع نہیں تھی کہ یہ آپ کی باتوں پر کان دھریں گے اور آپ کی دعوت کو قبول کر لیں گے لیکن جب آپ نے دیکھا کہ خواب کی تعبیر بتانے کے احسان کے زیر اثر وہ لوگ آپ کی طرف متوجہ ہیں تو آپ کو یہ توقع پیدا ہو گئی کہ اب یہ لوگ میری باتوں پر کان دھریں گے اور میری دعوت قبول کریں گے چنانچہ آپ نے انھیں توحید باری کی دعوت دی جس کی حکایت اس قول باری میں ہوئی ہے (یَا صَاحِبَیِ السِّجْنِ ءَاَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُوْنَ خَیْرٌ اَمِ اللّٰهُ الْوَاحِدُ الْقَھَّارُ۔ اے زنداں کے ساتھیو! تم خود ہی سوچو کہ بہت سے متفرق رب بہتر ہیں یا وہ ایک اللہ جو سب پر غالب ہے) تا آخر آیت ثانیہ۔

حضرت یوسف علیہ السلام نے توحید باری کی تبلیغ کا جو انداز اختیار کیا تھا وہ اس قول باری کے عین مطابق تھا (اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ۔ اپنے رب کے راستے کی طرف حکمت اور اچھی موعظت کے ذریعے لوگوں کو بلاؤ) یعنی بڑی حکمت اور باریک بینی سے اس مناسب وقت کا انتظار کرتے رہو جب لوگ اللہ کے راستے کی طرف تمھاری دعوت پر کان دھرنے کے لیے آمادہ ہوں اور اس دعوت کو قبول کرنے کے لیے تیار رہوں۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کی دعوت توحید کی حکایت اس لیے کی ہے کہ ہم بھی تبلیغ کے سلسلے میں ان کی اقتدا کریں۔

فَاَنْسَاهُ الشَّیْطٰنُ کے دو مفہوم

قول باری ہے (وَقَالَ لِلَّذِیْ ظَنَّ اَنَّهٗ نَاجٍ مِّنْھُمَا اذْکُرْنِیْ عِنْدَ رَبِّکَ فَاَنْسَاهُ

الشَّيْطٰنُ ذِكْرَ رَبِّهٖ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ بِضْعَ سِنِيْنَ۔ پھر ان میں سے جس کے متعلق خیال تھا کہ وہ رہا ہو جائے گا اس سے یوسفؑ نے کہا کہ اپنے رب (شاہِ مصر) سے میرا ذکر کرنا" مگر شیطان نے اسے ایسا غفلت میں ڈالا کہ وہ اپنے رب (شاہِ مصر) سے اس کا ذکر کرنا بھول گیا اور یوسف کئی سال قید میں پڑا رہا) یہاں ظن یقین کے معنوں میں استعمال ہوا ہے اس لیے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کو خواب کی اس تعبیر کے وقوع پذیر ہونے کا یقین تھا جو آپ نے اسے بتائی تھی۔ یہاں ظن بمعنی یقین کے استعمال کی مثال یہ آیت ہے (اِنِّيْ ظَنَنْتُ اَنِّيْ مُلٰقٍ حِسَابِيَهْ ۔ مجھے یقین تھا کہ مجھے اپنے اعمال کے حساب و کتاب کا سامنا کرنا ہے) یہاں ظَنَنْتُ بمعنی اَيْقَنْتُ ہے یعنی مجھے یقین تھا" قول باری (فَاَنْسَاهُ الشَّيْطٰنُ) میں ضمیر مفعول حضرت ابن عباسؓ سے مروی تفسیر کے مطابق حضرت یوسف علیہ السلام کی طرف راجع ہے۔ حسن بصری اور ابن اسحاق کا قول ہے کہ اس قیدی کی طرف راجع ہے جو رہا ہو کر اپنے آقا شاہِ مصر کو شراب پلانے والا تھا۔

آیت میں یہ بیان ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کا کئی سالوں تک قید میں پڑے رہنے کی وجہ یہ تھی کہ آپ نے رہا ہونے والے قیدی سے یہ کہا تھا کہ بادشاہ کے پاس میرا تذکرہ کر دینا۔ آپ نے یہ بات ایک قسم کی غفلت کی بنا پر کہی تھی۔ اگر حضرت ابن عباسؓ کی تاویل اختیار کی جائے کہ شیطان نے حضرت یوسف علیہ السلام کے ذہن سے اللہ کی یاد بھلا دی تھی جب کہ اس حالت قید میں اللہ کو یاد کرنا بہتر تھا نیز اللہ کی یاد کو چھوڑ کر رہا ہونے والے قیدی سے یہ کہنا نہیں چاہیے تھا کہ اپنے آقا کے پاس میرا تذکرہ کرنا۔ تو اس تاویل کی بنا پر ایسے وقت میں اللہ کی یاد سے غفلت اور یہ توجہی حضرت یوسف علیہ السلام کے کئی سالوں تک قید میں پڑے رہنے کا سبب بن گئی۔ اگر دوسری تاویل اختیار کی جائے جس کے مطابق شیطان نے رہا ہو جانے والے قیدی کو جو اپنے آقا کا ساقی بننے والا تھا غفلت میں ڈال دیا تھا تو اسے اس پر محمول کیا جائے گا کہ جب حضرت یوسف علیہ السلام نے ساقی سے یہ کہا تھا تو ساقی کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ کہنے کی توفیق نہیں ہوئی۔ اللہ تعالیٰ نے اسے شیطانی وساوس و خیالات کے ساتھ تنہا چھوڑ دیا جس کے نتیجے میں شیطان نے اس کے ذہن سے اپنے آقا کے سامنے یوسف علیہ السلام کے تذکرے کی بات نکال دی۔ لفظ بضع کے متعلق حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ یہ تین سے لے کر دس تک ہوتا ہے۔ مجاہد اور قتادہ کے قول کے مطابق نو تک ہوتا ہے۔ وہب کا قول ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام قید میں سات برس تک رہے۔

خواب کی پہلی تعبیر ضروری نہیں کہ معتبر ہو

قول باری ہے (قَالُوْٓا اَضْغَاثُ اَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَاْوِيْلِ الْاَحْلَامِ بِعٰلِمِيْنَ۔ لوگوں نے کہا۔ "یہ تو پریشان خوابوں کی باتیں ہیں اور ہم اس طرح کے خوابوں کا مطلب نہیں جانتے) ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ شاہ مصر کا یہ خواب سچا تھا اور خواب پریشان نہیں تھا اس لیے کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے بعد میں اس کی تعبیر سرسبزی اور خشک سالی کے سالوں سے کی تھی۔ یہ بات ان لوگوں کے قول کو باطل کر دیتی ہے جو یہ کہتے ہیں خواب کی جو تعبیر پہلے کی جاتی ہے وہ درست ہوتی ہے۔ بطلان کی وجہ یہ ہے کہ لوگوں نے تو اس خواب کو خواب پریشان قرار دیا تھا لیکن حقیقت میں یہ خواب ایسا ثابت نہ ہوا۔ یہ چیز اس روایت کے فساد پر بھی دلالت کرتی ہے جس کے مطابق خواب پرندے کے پاؤں کے ساتھ بندھا ہوتا ہے جس وقت اس کی تعبیر کر دی جاتی ہے حقیقت کے لحاظ سے بھی ایسا ہی ہو جاتا ہے۔

قول باری ہے (وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُوْنِيْ بِهٖ فَلَمَّا جَآءَهُ الرَّسُوْلُ قَالَ ارْجِعْ اِلٰى رَبِّكَ فَسْئَلْهُ مَا بَالُ النِّسْوَةِ الّٰتِيْ قَطَّعْنَ اَيْدِيَهُنَّ اِنَّ رَبِّيْ بِكَيْدِهِنَّ عَلِيْمٌ۔ بادشاہ نے کہا اسے میرے پاس لاؤ۔ مگر جب شاہی فرستادہ یوسف کے پاس پہنچا تو اس نے کہا: اپنے رب کے پاس واپس جا اور اس سے پوچھ کہ ان عورتوں کا کیا معاملہ ہے جنھوں نے اپنے ہاتھ کاٹ لیے تھے میرا رب تو ان کی مکاری سے واقف ہی ہے)۔

ایک قول کے مطابق حضرت یوسف علیہ السلام نے فوری طور پر بادشاہ کے پاس جانے کو تسلیم نہیں کیا بلکہ شاہی قاصد کو یہ کہہ کر لوٹا دیا کہ پہلے ان عورتوں سے معاملہ کی اصل حقیقت معلوم کر لی جائے جنھوں نے اپنے ہاتھ کاٹ لیے تھے تاکہ اس معاملہ میں آپ کی پاک دامنی واضح ہو جائے اور اس کے بعد جب آپ بادشاہ کے پاس جائیں تو اس کی نظروں میں آپ کی قدر و منزلت بڑھ جائے اور پھر آپ اسے توحید باری کی جو دعوت دیں نیز امور سلطنت میں اسے جو مشورے دیں وہ انھیں آسانی سے قبول کر لے۔

قول باری ہے (ذٰلِكَ لِيَعْلَمَ اَنِّيْ لَمْ اَخُنْهُ بِالْغَيْبِ (یوسف نے کہا) "اس سے میری غرض یہ تھی کہ (عزیز مصر) یہ جان لے کہ میں نے درپردہ اس کی خیانت نہیں کی تھی" حسن، مجاہد، قتادہ اور ضحاک کا قول ہے کہ یہ حضرت یوسف علیہ السلام کا قول تھا۔ آپ نے یہ فرمایا کہ "میں نے قاصد کو بادشاہ کے پاس اس لیے بھیج دیا اور اس سے عورتوں کے معاملہ کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے کہا کہ بادشاہ یعنی عزیز مصر کو یہ معلوم ہو جائے کہ میں نے درپردہ اس کی خیانت نہیں کی ہے۔" اگر سلسلۂ کلام کی ابتداء عورت یعنی

عزیز مصر کی بیوی کے متعلق حکایت سے کی جائے تو اس صورت میں کلام کو حضرت یوسف علیہ السلام کے قول کی حکایت کی طرف لوٹایا جائے گا اس لیے کہ اس مفہوم پر کلام کی دلالت واضح ہے اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَكَذٰلِكَ يَفْعَلُوْنَ۔ اور یہ ایسا ہی کرتے ہیں) جبکہ اس فقرے سے پہلے عورت یعنی ملکہ سبا کے قول کی حکایت ہے یعنی (وَجَعَلُوْٓا اَعِزَّةَ اَهْلِهَآ اَذِلَّةً۔ اور یہ لوگ (بیرونی حملہ آور بادشاہ) ملک میں بسنے والے عزت دار اور اونچے مرتبے والوں کو ذلیل کر دیتے ہیں) اسی طرح یہ قول باری بھی ہے (فَمَاذَا تَاْمُرُوْنَ۔ پھر تمہارا کیا مشورہ ہے؟) حالانکہ اس فقرے سے پہلے فرعون کے درباریوں اور سرداروں کے قول کی حکایت ہے یعنی (يُّرِيْدُ اَنْ يُّخْرِجَكُمْ مِّنْ اَرْضِكُمْ بِسِحْرِهٖ۔ وہ (حضرت موسیٰ علیہ السلام) اپنے جادو کے زور سے تمہیں تمہاری سرزمین سے نکال باہر کر دینا چاہتا ہے۔

نفس امّارہ کی حقیقت

قول باری ہے (اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْٓءِ۔ نفس کا کام تو بس بدی پر اکسانا ہے) یعنی "نفس برائی کی طرف بہت زیادہ کھینچتا ہے اس لیے میں اپنے نفس کی برأت کرنا نہیں چاہتا اگرچہ میں اس کے چکر میں نہیں پھنستا" اس فقرے کے قائل کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ کچھ حضرات کا قول ہے کہ اس کے قائل حضرت یوسف علیہ السلام ہیں جبکہ بعض دوسرے حضرات کہتے ہیں کہ یہ عورت یعنی عزیز مصر کی بیوی کا قول ہے۔

امّارہ اسے کہتے ہیں جو کسی کام کے کرنے کا بہت زیادہ امر کرے اور حکم دے۔ نفس کو اس صفت سے اس لیے موصوف کیا گیا ہے کہ اس کی خواہشات کی کثرت اور اس کے جذبات کی شدت کی بنا پر اکثر افعال وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ ابتدا میں نفس کی طرف برائی کا حکم دینے کی نسبت مجازاً ہوتی تھی لیکن پھر اس کا استعمال اس کثرت سے ہوا کہ مجاز کا اسم ساقط ہو گیا اور اب یہ استعمال بطور حقیقت ہوتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے "نفسی تامرنی بکذا وتدعونی الی کذا من جهة شهوتی له" (میرا نفس مجھے فلاں کام کی طرف راغب کر کے اسے کر لینے کا حکم دیتا نیز فلاں کام کی دعوت دیتا ہے) حقیقت کے لحاظ سے یہ بات درست نہیں ہوتی کہ انسان اپنی ذات کو کوئی کام کرنے کا حکم دے اس لیے کہ امر کے اندر مامور کو ایسی چیز کا مالک بنا کر جس کا وہ مالک نہیں ہوتا، حکم بجا لانے کی ترغیب دی جاتی ہے اور یہ بات محال ہے کہ ایک شخص اپنی ذات کو کسی ایسی چیز کا مالک بنا دے جو اس کی ملکیت میں نہ ہو اس لیے کہ ہر شخص صرف اسی چیز کو کسی دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہے جس کا وہ خود مالک ہوتا ہے۔

قول باری ہے (وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُوْنِيْ بِهٖٓ اَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِيْ فَلَمَّا كَلَّمَهٗ قَالَ

اِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِيْنٌ اَمِيْنٌ۔ بادشاہ نے کہا "انھیں میرے پاس لاؤ تاکہ میں ان کو اپنے لیے مخصوص کرلوں" جب یوسف نے اس سے گفتگو کی تو اس نے کہا "اب آپ ہمارے ہاں قدرو منزلت رکھتے ہیں اور آپ کی امانت پر پورا بھروسا ہے") چونکہ یہ بادشاہ عقل اور سمجھ رکھتا تھا اس لیے وہ حضرت یوسف علیہ السلام کے حسن وجمال اور پُر وقار شخصیت سے اس طرح متاثر نہیں ہوا جس طرح عورتیں اپنی کم عقلی اور ناسمجھی کی بنا پر ان سے متاثر ہوگئی تھیں۔ نیز ان عورتوں نے صرف آپ کے ظاہری حسن وجمال کو دیکھا تھا آپ کی عقل مندی اور سمجھ داری کی خوبیوں میں جھانکنے کی کوشش نہیں کی تھی۔ اس کے برعکس بادشاہ نے اس ظاہری کیفیت کی طرف کوئی خاص توجہ نہیں دی تھی لیکن اسے ان کے ساتھ گفتگو کرنے کا موقع ملا تو وہ حضرت یوسف علیہ السلام کے باطنی کمالات سے ان کے بیان اور علم کی روشنی میں پوری طرح آگاہ ہوگیا اور کہنے لگا (اِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِيْنٌ عَلِيْمٌ) حضرت یوسف علیہ السلام نے جواباً جو کچھ اس سے کہا قرآن نے اسے ان الفاظ میں بیان کیا ہے (اجْعَلْنِيْ عَلٰى خَزَآئِنِ الْاَرْضِ اِنِّيْ حَفِيْظٌ عَلِيْمٌ" ملک کے خزانے میرے سپرد کیجیے میں حفاظت کرنے والا بھی ہوں اور علم بھی رکھتا ہوں) آیت میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے فضل وکمال کا ایسے شخص کے سامنے تذکرہ کرے جسے اس کا علم نہ ہو تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہے اس کا یہ اقدام قول باری (فَلَا تُزَكُّوْا اَنْفُسَكُمْ تم اپنی خودستائی نہ کرو) میں خودستائی کی ممانعت کے ذیل میں نہیں آتا۔

قول باری ہے (ائْتُوْنِيْ بِاَخٍ لَّكُمْ مِّنْ اَبِيْكُمْ۔ اپنے سوتیلے بھائی کو میرے پاس لانا) تا قول باری (فَاِنْ لَّمْ تَاْتُوْنِيْ بِهٖ فَلَا كَيْلَ لَكُمْ عِنْدِيْ وَلَا تَقْرَبُوْنِ۔ اگر تم اسے نہ لاؤ گے تو میرے پاس تمھارے لیے کوئی غلہ نہیں ہے بلکہ تم میرے قریب بھی نہ پھٹکنا) ایک قول کے مطابق حضرت یوسف علیہ السلام نے بھائیوں سے ان کے سوتیلے بھائی (بن یامین) کو لانے کا مطالبہ کیا تھا کہ جب آپ نے بھائیوں سے ان کے گھریلو حالات معلوم کیے اور اس سلسلے میں ان کے ساتھ گفتگو کی تو انھوں نے یہ بتایا کہ باپ ان کے سوتیلے بھائی کے ساتھ شفقت سے پیش آتے ہیں اور اس معاملے میں اسے ان کی ذات سے ترجیح دیتے ہیں حالانکہ باپ اچھے خاصے سمجھدار انسان ہیں۔ اس موقع پر حضرت یوسف علیہ السلام نے بھائیوں کے سامنے یہ ظاہر کیا کہ وہ ان کے بھائی کو دیکھنا چاہتے ہیں اور ان کا دل اس کا اصل سبب معلوم کرنے کے لیے بے تاب ہے۔ حضرت یوسف علیہ السلام کا مقصد یہ تھا کہ اس طریقے سے وہ اپنے بھائی تک رسائی حاصل کرنا چاہتے تھے۔ انھیں یہ خوف تھا کہ اگر بھائیوں کے سامنے وہ کھل کر آجائیں اور انھیں بتادیں کہ میں یوسف ہوں تو عین ممکن تھا کہ بھائی ان سے بن یامین کا معاملہ چھپا جاتے۔

اور اس کے متعلق کچھ نہ بتانے بلکہ دونوں بھائیوں کے یکجا ہونے کی راہ میں رکاوٹیں پیدا کرنے کی کوشش کرتے اس لیے حضرت یوسف علیہ السلام نے بن یامین کے حصول کے لیے اپنی تدبیر پر مرحلہ وار عمل کیا تاکہ بھائیوں پر حقیقت حال سے واقف ہوجانے کی وجہ سے ایسا دباؤ نہ پڑے جس کی بنا پر بھائی کے سامنے ان کے اختلاف اور نفرت میں اور زیادہ شدت پیدا جائے۔

قول باری ہے (یٰبَنِیَّ لَا تَدْخُلُوْا مِنْۢ بَابٍ وَّاحِدٍ وَّادْخُلُوْا مِنْ اَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ، میرے بچو! مصر کے دارالسلطنت میں ایک دروازے سے داخل نہ ہونا بلکہ مختلف دروازوں سے جانا) حضرت ابن عباسؓ، حسن بصری، قتادہ، ضحاک اور سدی کا قول ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کے یہ بیٹے بڑے وجیہ اور حسین وجمیل تھے، آپ کو یہ خوف پیدا ہوا کہ اکٹھے داخل ہونے کی صورت میں کہیں انھیں نظر نہ لگ جائے۔ دوسرے مفسرین کا قول ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام کو یہ خوف پیدا ہو گیا کہ کہیں لوگ ان سے حسد کرنا نہ شروع کر دیں اور ان کی قوت و طاقت کی خبر بادشاہ کے کانوں تک نہ پہنچ جائے اور وہ انھیں اپنی حکومت کے لیے خطرہ سمجھتے ہوئے قتل نہ کرا دے۔ حضرت ابن عباسؓ اور دیگر تابعین سے مروی تاویل کی بنا پر یہ دلالت ہوتی ہے کہ نظر بد برحق ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (العین حق، نظر بد برحق ہے)

قول باری ہے (جَعَلَ السِّقَایَةَ فِیْ رَحْلِ اَخِیْهِ ثُمَّ اَذَّنَ مُؤَذِّنٌ اَیَّتُهَا الْعِیْرُ اِنَّكُمْ لَسٰرِقُوْنَ۔ اس نے اپنے بھائی کے سامان میں اپنا پیالہ رکھ دیا۔ پھر ایک پکارنے والے نے پکار کر کہا "اے قافلے والو! تم لوگ چور ہو) ایک قول ہے کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنے کسی آدمی کو بھائی کے سامان میں پیالہ رکھ دینے کے لیے کہا تھا اس کے بعد جو لوگ پیمانوں کے ذریعے ناپ کر قافلے والوں کو غلہ تقسیم کرنے پر مامور تھے انھیں جب ایک پیمانہ نہ ملا اور پتہ نہ لگا کہ اسے کون اٹھا کر لے گیا ہے تو ان میں سے ایک نے قافلہ کے لوگوں سے مخاطب ہو کر کہا کہ تم چور ہو، غلہ تقسیم کرنے والوں کا خیال تھا کہ قافلے والے اس قسم کی چوریاں کر لیتے ہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے انھیں یہ اعلان کرنے کا حکم نہیں دیا تھا، اس بنا پر اعلان کرنے والے شخص کی یہ بات غلط نہیں تھی کیونکہ اس نے اپنے ظن غالب کی بنیاد پر نیز اپنی سمجھ کے مطابق یہ اعلان کیا تھا۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے بھائی تک رسائی کا جو طریقہ اختیار کیا اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ انسان کے لیے دوسرے سے اپنے حق کی وصولی کے لیے ہر ممکن طریقہ اختیار کرنا جائز ہے اس کے لیے اس شخص کی رضامندی کی کوئی ضرورت نہیں جس سے حق وصول کرنا ہو۔

قول باری ہے (وَلِمَنْ جَآءَ بِهٖ حِمْلُ بَعِیْرٍ وَّاَنَا بِهٖ زَعِیْمٌ (شاہی کارندوں کے جمعدار

نے کہا) جو شخص یہ پیمانہ لاکر دے گا اس کے لیے ایک بار شتر انعام ہے، اس کا میں ذمہ لیتا ہوں) یحییٰ بن یمان سے مروی ہے، انھوں نے یزید بن زریع سے روایت کی ہے اور انھوں نے عطا خراسانی سے کہ زعیم کے معنی کفیل کے ہیں یعنی ذمہ اٹھانے والا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض کا خیال ہے کہ یہ کسی انسان کے بارے میں کفالت تھی حالانکہ بات یہ نہیں ہے اس لیے کہ اعلان کرنے والے نے پیمانہ شاہی ڈھونڈھ نکالنے والے کے لیے ایک بار شتر کی اجرت مقرر کی تھی اور اس امر کو اپنے اس قول سے موکد بنا دیا تھا کہ میں اس کا زعیم یعنی ضامن ہوں۔ جس طرح شاعر کا یہ قول ہے۔

؎ وانی زعیم ان رجعت مسلما یسیر یری منہ الفرانق ازورا

اگر میں صحیح سالم واپس آگیا تو پھر ایسی تیز رفتاری سے واپس ہونے کی ضمانت دیتا ہوں جس سے شیر کی آمد کی خبر دینے والا جانور یعنی گیدڑ بھی عاجز اور درماندہ ہے۔

یعنی میں اس بات کا ضامن ہوں۔ اس قائل نے کسی انسان کی کوئی ذمہ داری نہیں اٹھائی بلکہ اس نے صرف شاہی پیمانہ کو برآمد کرنے والے کے لیے اجرت دلانے کی ذمہ داری قبول کی۔ یہی چیز اس مسئلے کے جواز کے لیے اصل اور بنیاد ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے " اس سامان کو جو شخص فلاں مقام تک لے جائے گا اسے ایک درہم ملے گا" تو یہ کہنا جائز ہے۔ یہ اجارے کی ایک جائز صورت ہوگی اگرچہ اس میں کسی خاص شخص کو اجارہ پر حاصل کرنے کی شرط نہیں رکھی گئی ہے۔

اجارہ کا حکم

امام محمد بن الحسن نے سیر کبیر میں کہا ہے کہ اگر امیر لشکر یہ اعلان کرے " جو شخص ان جانوروں کو فلاں مقام تک ہانک کر لے جائے گا یا اس سامان کو فلاں جگہ پہنچا دے گا اسے اتنا دیا جائے گا" تو اس کا یہ اعلان جائز ہوگا اور جو شخص یہ کام سرانجام دے گا وہ اجر اور معاوضہ کا مستحق ہو جائے گا۔ آیت زیر بحث میں جو کچھ فرمایا گیا ہے اس کا یہی مفہوم ہے۔ ہشام نے امام محمد سے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ جس شخص کے قبضے میں کسی شخص کا مکان ہو جس میں اس کی رہائش ہو پھر مالک مکان اس سے کہے " اگر تم آج کے بعد اس مکان میں رہو گے تو تمھیں یومیہ دس درہم ادا کرنے پڑیں گے" مالک مکان کی یہ بات جائز ہوگی اور اگر کرایہ دار اس دن کے بعد مکان میں رہائش رکھے گا تو اسے یومیہ اتنے ہی درہم کرایہ کے طور پر ادا کرنے ہوں گے۔ کرایہ دار کا اس دن کے بعد رہائش پذیر رہنا اس کی رضامندی پر دال ہوگا اور یہ اجارے کی صورت ہوگی اگرچہ اس میں باہمی گفتگو کے ذریعے معاملہ طے نہیں ہوا۔ آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے اس لیے آیت میں یہ ذکر ہے

کہ جو شخص شاہی پیمانہ برآمد کر کے پیش کرے گا اسے معاوضہ ملے گا۔ اگرچہ اعلان کرنے والے اور برآمد کرنے والے کے درمیان کوئی عقد اجارہ نہیں ہوا تھا بلکہ برآمد کرنے والے کا فعل اجارہ قبول کرنے کی علامت تھی۔ اسی بنا پر فقہاء کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے یہ کہے۔ میں تجھے ایک درہم کے عوض اس سامان کو فلاں مقام تک پہنچانے کے لیے اجارے پر لیتا ہوں" اگر وہ شخص اس سامان کو مقررہ مقام تک لے جائے گا تو معاوضہ کا مستحق قرار پائے گا اگرچہ اس نے اپنی زبان سے اس اجارے کو قبول کرنے کے متعلق ایک لفظ بھی نہ کہا ہو۔

اگر کہا جائے کہ آیت میں مذکورہ صورت اجارے کی صورت نہیں بن سکتی اس لیے کہ ایک بار شتر کے بدلے اجارہ درست نہیں ہوتا اور اگر یہ اجارے کی صورت تھی تو ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں یہ منسوخ ہو چکی تھی اس لیے کہ ہماری شریعت میں معلوم و متعین اجرت کے بغیر اجارہ درست نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں مذکورہ بار شتر ایک متعین معاوضہ تھا اس لیے کہ بار شتر کیل اور وزن کے تحت آنے والی چیزوں کی ایک معلوم مقدار کا اسم تھا۔ جس طرح کارۃ (غلہ سے بھرا ہوا بھار) وقر (بھاری بوجھ) اور وسق (ساٹھ صاع) اہل زبان کے ہاں معلوم و متعین تھے۔ حضرت یوسف علیہ السلام نے جب اس کی تردید نہیں کی تو یہ چیز اس کی صحت پر دال ہو گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل آنے والے انبیاء کی شریعتوں کے احکامات اس وقت ہمارے نزدیک ثابت ہیں جب تک ان کے نسخ پر کوئی دلالت قائم نہ ہو جائے۔

قول باری ہے (قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ۔ انھوں نے کہا "اس کی سزا؟ جس کے سامان سے یہ چیز نکلے وہ آپ ہی اپنی سزا میں رکھ لیا جائے") حسن، ابو اسحاق، معمر اور سدی کا قول ہے کہ ان کے ہاں یہ دستور تھا کہ وہ چور کو غلام بنا لیا کرتے تھے۔ اس طرح ترتیب عبارت یہ ہو گی۔ "اس کی سزا یہ ہے کہ جس شخص کے سامان سے وہ چیز برآمد ہو جائے گی اسے غلام بنا کر رکھ لیا جائے گا۔ ہمارے نزدیک ایسے شخص کی یہی سزا ہے جس طرح تمھارے نزدیک اس کی یہی سزا ہے۔" جب وہ پیمانہ حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائی کے سامان سے برآمد ہو گیا تو انھوں نے شرط کے مطابق اپنے بھائی کو چوری کی سزا میں پکڑ لیا، اس پر برادران یوسف نے کہا" اس کی بجائے ہم میں سے کسی کو غلام بنا کر رکھ لو۔" یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس زمانے میں کسی آزاد انسان کو چوری کی سزا کے طور پر غلام بنا لینا جائز تھا۔ نیز یہ بھی جائز تھا کہ ایک انسان کسی اور کی خاطر اپنے آپ کو غلامی میں دے دے۔ اس لیے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے یہ تجویز پیش کی تھی کہ ان میں سے کسی ایک کو یوسف علیہ السلام کے بھائی کی جگہ

غلام بنا لیا جائے۔ ایک غلام کے متعلق جس نے چوری کی تھی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اس قرض کے بدلے فروخت کر دیا تھا جو اس پر اس وقت عائد ہوا تھا جب وہ آزاد تھا۔ ہو سکتا ہے کہ یہ حکم اس وقت تک ثابت تھا اور پھر ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے اس کے نسخ کا اعلان ہو گیا۔

اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کے تذکرے میں بیان فرمایا کہ آپ نے قحط کے سالوں میں مصر کے اندر اشیائے خوردنی کا ذخیرہ کر کے ان کی حفاظت کی اور پھر اپنی نگرانی میں ضرورت کے مطابق لوگوں میں انھیں تقسیم کراتے رہے۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ ہر زمانے میں مسلمانوں کے ائمہ اور خلفاء پر لازم ہے کہ جب قحط سالی کی وجہ سے لوگوں کی ہلاکت کا خطرہ ہو تو وہ یہی طریق کار اختیار کریں۔

سرقہ کے بارے میں حکم

قول باری ہے (ارْجِعُوا إِلَى أَبِيكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ ۔ تم جا کر اپنے والد سے کہو کہ " ابا جان! آپ کے صاحبزادے نے چوری کی۔ ہم نے اسے چوری کرتے ہوئے نہیں دیکھا جو کچھ ہمیں معلوم ہوا ہے بس وہی ہم بیان کر رہے ہیں اور غیب کی نگہبانی تو ہم نہ کر سکتے تھے) برادران یوسف نے صرف ظاہری حالت کی خبر دی، اس لیے کہ انھیں باطنی حالت یعنی اصل بات کا کوئی علم نہیں تھا اسی بنا پر انھوں نے کہا (وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ) ظاہری طور پر یہی کچھ ہوا تھا کہ شاہی پیمانہ ان کے بھائی کے سامان سے برآمد ہوا تھا اس لیے بھائی ہی اس پیمانے کو چرانے والا قرار پایا، چنانچہ بھائیوں نے کہا (وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا) یعنی ہمیں جو کچھ ظاہری طور پر معلوم ہوا ہم وہی بیان کر رہے ہیں۔ حقیقت حال نہیں بیان کر رہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایک چیز کے متعلق ظاہری طور پر حاصل ہونے والی معلومات پر علم کے اسم کا اطلاق جائز ہے خواہ اس چیز کی حقیقت کا علم نہ بھی ہو۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ۔ اگر تم ان عورتوں کو مسلمان سمجھ لو تو انھیں کافروں کی طرف واپس نہ بھیجو) یہ بات تو واضح ہے کہ ہمیں ان عورتوں کے ضمائر اور ان کے دل کی باتوں کا علم نہیں ہو سکتا۔ ہمیں تو صرف ان کے ظاہری ایمان پر ہی انحصار کرنا پڑے گا۔ قول باری (وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ) کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ ایک تو وہ ہے جو حسن، مجاہد اور قتادہ سے مروی ہے کہ ہمیں اس کا احساس نہیں تھا کہ تمھارا بیٹا چوری کا ارتکاب کر بیٹھے گا۔" دوسرا قول وہ ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں یعنی ہمیں اس چوری کے

متعلق حقیقتِ حال کی کوئی خبر نہیں ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے لیے اپنے بھائی کے سامان سے ایسی حالت میں شاہی پیمانہ برآمد کر لینا کس طرح جائز ہو گیا جو لوگوں کے نزدیک بھائی کے متہم ہو جانے کی موجب بن گئی حالانکہ اس کا دامن اس سے پاک تھا اور دوسری طرف اس فعل کی وجہ سے اس کے بھائی اور والد اس کے غم میں مبتلا ہو گئے؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس طریق کار میں بھلائی کے کئی پہلو تھے اور یہ سب کچھ بھائی کو اپنے اعتماد میں لینے اور اسے صورتِ حال سے آگاہ کرنے کے بعد انھوں نے کیا تھا۔ اس اقدام کے ذریعہ انھوں نے گویا بڑے لطیف انداز میں اپنی اور اپنے بھائی کی سلامتی کا پیغام حضرت یعقوب کو پہنچا دیا تھا، نیز کسی کے لیے ان کے بھائی پر چوری کا الزام عائد کرنے کی گنجائش نہیں تھی اس لیے کہ قافلے کا معاملہ تھا جس میں یہ بات عین ممکن تھی کہ کسی نے ان کے سامان میں شاہی پیمانہ رکھ دیا ہو۔ جہاں تک حضرت یعقوب علیہ السلام کے غم کا تعلق تھا تو اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کو اس اقدام کا حکم ہی اس لیے دیا تھا کہ دوسرے بیٹے سے محرومی کی بنا پر ان کا غم بڑھ جائے، وہ اس پر صبر کریں اور پھر دونوں بیٹوں سے محرومی کے غم پر صبر کرنے کی وجہ سے اجرِ عظیم کے مستحق قرار پائیں۔

حقوق برآمد کرنے پر حیلہ

اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (فَلَمَّا جَهَّزَهُم بِجَهَازِهِمْ جب یوسف نے اپنے بھائیوں کا سامان لدوا لگا) تا قول باری (كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ۔ اس طرح ہم نے یوسف کی تائید اپنی تدبیر سے کی) میں حضرت یوسف علیہ السلام کا معاملہ اور بھائیوں کے ساتھ ان کے حسنِ سلوک کا جو ذکر فرمایا ہے وہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ایک مباح چیز تک رسائی اور دبے ہوئے حقوق کو برآمد کرنے کے لیے حیلہ اختیار کرنا جائز ہے۔ وہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کی تدبیر پر انھیں نہیں ٹوکا بلکہ اس کی رضامندی حضرت یوسف کے شاملِ حال رہی اور آخر پر فرمایا (كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ) اسی طرح یہ قول باری بھی ہے (وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِ وَلَا تَحْنَثْ۔ اور اپنے ہاتھ میں ایک مٹھا خشک و تر گھاس کا لے لو اور اسی سے مارو) اور اپنی قسم نہ توڑو) حضرت ایوب علیہ السلام نے اپنی بیماری کے دوران بیوی کو ایک خاص تعداد میں کوڑے مارنے کی قسم کھائی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں حکم دیا کہ گھاس کا مٹھا بنا کر اپنی قسم پوری کرنے کے لیے بیوی کو اس سے ماریں اور اس طرح اسے سخت تکلیف پہنچانے سے بچ جائیں۔ اسی طرح حیلہ کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ عدت گزارنے والی عورت کو کھلم کھلا پیغامِ نکاح

بھیجنے سے منع کر دیا گیا لیکن اشاروں کنایوں میں اس کی ذات کے ساتھ اپنی دلچسپی سے آگاہ کرنے کو مباح قرار دیا گیا۔ سنت کی جہت سے اس پر حضرت ابو سعید خدریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت دلالت کرتی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو خیبر پر مقرر کیا۔ وہ شخص کھجور لے کر آپؐ کی خدمت میں آیا آپؐ نے اس سے پوچھا کہ آیا خیبر کے تمام کھجور اسی طرح کے ہوتے ہیں؟ اس نے نفی میں جواب دیا اور عرض کیا: بخدا! ہم دو صاع کے بدلے ایک صاع اور تین صاع کے بدلے دو صاع کھجور لیتے ہیں"۔ یعنی جو کھجور میں لایا ہوں یہ خیبر کا عمدہ کھجور ہے اور عام کھجور اگر دو صاع دیے جائیں تو ان کے بدلے میں اس کھجور کا ایک صاع ملتا ہے (صاع ایک پیمانے کا نام ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات سن کر فرمایا: ایسا نہ کرو بلکہ بڑھیا اور گھٹیا کھجوروں کو دراہم کے بدلے فروخت کر دو اور پھر ان دراہم سے ایک جیسے کھجور خرید لو"۔

امام مالک بن انس نے عبدالمجید بن سہیل سے، انھوں نے سعید بن المسیب سے اور انھوں نے حضرت ابو سعید خدریؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے اس کی روایت کی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کی خرید و فروخت میں کمی بیشی کی ممانعت کر دی اور پھر آپؐ نے مباح طریقے سے یہ کھجور حاصل کرنے کا طریقہ بتا دیا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بھی دلالت کرتا ہے جو آپؐ نے ابو سفیان کی بیوی ہندہ سے فرمایا تھا کہ "ابو سفیان کے مال میں سے اتنی مقدار حاصل کر لو جو تمھارے اور تمھارے بیٹے کے لیے معروف طریقے سے کافی ہو جائے"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہندہ کو اپنے اور اپنے بیٹے کے حق کے حصول تک رسائی کا حکم دیا۔ یہ بھی مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی سفر کا ارادہ کرتے تو اصل مقصد پوشیدہ رکھ کر اظہار کسی اور چیز کا کرتے اسے توریہ کہا جاتا ہے۔ یونس اور معمر نے زہری سے روایت کی ہے کہ بنو قریظہ نے جو مدینہ کے یہودی باشندے تھے، ابو سفیان بن حرب کو جنگ خندق کے موقع پر پیغام بھیجا کہ ہماری مدد کو پہنچو۔ ہم مسلمانوں کے گڑھ یعنی مدینہ پر ان کے پیچھے سے حملہ کرنے والے ہیں"۔ یہ بات نعیم بن مسعود نے سن لی۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صلح کر رکھی تھی۔ جب بنو قریظہ نے یہ پیغام ابو سفیان اور اس کے اتحادیوں کی طرف جنھوں نے مدینہ کا محاصرہ کر رکھا تھا، ارسال کیا تو اس وقت نعیم بن مسعود عیینہ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے، چنانچہ وہ وہاں سے اٹھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچ کر بنو قریظہ کی اس کارستانی کی آپؐ کو اطلاع دے دی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں فرمایا: "شاید ہمیں اس کا حکم مل گیا ہے"۔ نعیم حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی باتیں کرتے ہوئے آپ کے پاس سے اٹھ کھڑے ہوئے۔ زہری کہتے ہیں کہ نعیم اس طبیعت کے انسان تھے کہ وہ کوئی بات پوشیدہ نہیں رکھ سکتے تھے۔ جب وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس

سے اٹھ کر بنو غطفان کی طرف چلے گئے تو حضرت عمرؓ نے عرض کیا: اللہ کے رسول! آپ نے جو ابھی فرمایا ہے اگر یہ اللہ کی طرف سے حکم ہے تو اسے کر ڈالیے اور اگر یہ آپ کی ذاتی رائے ہے تو پھر بنی قریظہ کی حیثیت اس سے کم تر ہے کہ آپ ان کے بارے میں کوئی ایسی بات فرمائیں جسے آپ کی طرف سے آگے نقل کی جائے" یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "بلکہ میری ذاتی رائے ہے اور جنگ تو دشمن کو دھوکے میں رکھنے کا نام ہے" ابوعثمان النہدی نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: تعریض کے طور پر کہی ہوئی بات میں جھوٹ سے بچنے کی گنجائش ہوئی ہے۔

حسن بن عمارہ نے الحکم سے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے۔ اگر مبہم کلام یعنی تعریض کے طور پر کہی ہوئی بات کے بدلے مجھے سرخ اونٹ مل رہے ہوں تو ان سے مجھے خوشی نہیں ہوگی" حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بادشاہ کے اس سوال پر جو اس نے آپ کی زوجہ محترمہ حضرت سارہ کے متعلق کیا تھا کہ "یہ تمھاری کیا لگتی ہے" جواب میں فرمایا: "یہ میری بہن ہے"۔ آپ نے یہ فقرہ اس لیے کہا تھا کہ بادشاہ حضرت سارہ کو آپ سے چھین نہ لے، بہن کہہ کر آپ نے دینی بہن مراد لیا تھا۔ اسی طرح آپ نے اپنی بت پرست قوم سے کہا تھا "میں بیمار ہوں" یہ کہہ کر آپ ان کے ساتھ نہیں گئے تھے بلکہ بت خانہ کے بتوں کو توڑنے کے لیے پیچھے رہ گئے تھے۔ آپ کے کہے ہوئے فقرے کا مفہوم یہ تھا کہ میں جلد ہی بیمار ہو جاؤں گا" یعنی مر جاؤں گا جس طرح یہ قول باری ہے (اِنَّکَ مَیِّتٌ۔ آپ کو بھی مرنا ہے) آپ کی قوم نے آپ سے جو بات پوچھی تھی اس کے جواب میں تعریض کے طور پر آپ نے اس طرح بات کی تھی جس سے آپ پر کذب بیانی کا کوئی الزام عائد نہیں ہو سکتا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول روایات میں جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے آپ نے مباح چیز تک رسائی کی خاطر حیلہ اختیار کرنے کا حکم دیا ہے۔ حیلہ اختیار کرنے کا جواز ہے بشرطیکہ حیلہ کی صورت ممنوع نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے زنا کے ذریعے جنسی پیاس بجھانے کی ممانعت فرما دی ہے اور ہمیں عقد نکاح کے ذریعے جنسی ملاپ تک رسائی حاصل کرنے کا حکم دیا ہے۔ اسی طرح باطل طریقوں سے دوسروں کا مال کھانا ہم پر حرام قرار دیا ہے لیکن خرید و فروخت، ہبہ اور اسی طرح کے جائز طریقوں سے دوسروں کے مال تک رسائی کو مباح قرار دیا ہے۔ اس لیے جو شخص اس بات کو تسلیم نہیں کرتا کہ ایک ممنوع چیز کو اس جہت سے مباح کرنے کے لیے چارہ کیا جا سکتا ہے جس جہت سے شریعت نے اسے مباح قرار دیا ہے وہ گویا دین کے اصول کو رد کرتا اور شریعت سے ثابت شدہ ایک چیز کو ٹھکرا دیتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے یہود پر ہفتہ کے دن مچھلیوں کے شکار کی ممانعت کر دی تھی، وہ ہفتے

کے دن مچھلیوں کو گھیر رکھتے تھے اور اتوار کے دن انھیں پکڑ لیتے تھے، ان کی اس حرکت پر اللہ نے انھیں سزا دی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ یہود نے ہفتے کے دن کا قانون توڑا تھا۔ یہ بات اس امر کی موجب ہے کہ مچھلیوں کو ہفتے کے دن گھیر کر رکھنے کی بھی ممانعت تھی۔ اگر یہودیوں کو اس چیز کی ممانعت نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ یہ نہ فرماتا (اعتدوا فی السبت۔ انھوں نے ہفتے کے دن کا قانون توڑا تھا)

قول باری ہے (یا ایھا العزیز مسنا واھلنا الضر۔ اے سردار با اقتدار! ہم اور ہمارے عیال سخت مصیبت میں مبتلا ہیں) تا قول باری (وتصدق علینا۔ اور ہم کو خیرات دیں) جب حضرت یوسف علیہ السلام نے بھائیوں کے قول (مسنا واھلنا الضر) پر کوئی نکیر نہیں کی تو اس سے دلالت حاصل ہوئی کہ ضرورت کے موقعہ پر اس قسم کے اظہار و بیان کا جواز ہے اور اس میں اللہ تعالیٰ سے شکوہ کی صورت نہیں پائی تھی۔

اشیاء کا ناپ تول کر لینا دینا

قول باری (فاوف لنا الکیل۔ آپ ہمیں بھرپور غلہ عنایت فرمائیں) اس پر دلالت کرتا ہے کہ غلہ ناپنے والے کی اجرت فروخت کنندہ کے ذمہ عائد ہوگی اس لیے کہ فروخت کنندہ کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ خریدار کے لیے فروخت شدہ چیز کی تعیین کرے اور ناپ یعنی کیل کے بغیر اس کا تعین نہیں ہوسکتا۔ برادران یوسف علیہ السلام نے عرض کیا تھا کہ (فاوف لنا الکیل) یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ غلہ ناپنے کی ذمہ داری حضرت یوسف علیہ السلام پر تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طعام یعنی خوردنی شے کو فروخت کرنے سے اس وقت تک کے لیے منع کر دیا ہے جب تک یہ شے دو پیمانوں سے گزر نہ جائے یعنی فروخت کنندہ کے پیمانے سے اور پھر خریدار کے پیمانے سے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ کیل یعنی ناپنے کی ذمہ داری خریدار پر عائد ہوتی ہے اس لیے کہ آپ کی مراد وہ پیمانہ ہے جس کے ذریعے فروخت کنندہ نے اپنے فروخت کنندہ سے فروخت شدہ چیز ناپ کر لی تھی اور خریدار کے پیمانے سے وہ پیمانہ مراد ہے جس کے ذریعے دوسرا خریدار اپنے فروخت کنندہ سے فروخت شدہ چیز لیتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (صاع البائع) کی اس پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ فروخت کنندہ ہی ناپ کر لینے والا ہو۔ یہ جائز ہے کہ آپ نے اس سے وہ پیمانہ مراد لیا ہو جس کے ذریعے فروخت کنندہ نے اپنے فروخت کنندہ کو ناپ کر دیا ہو اور آپ نے خریدار

کے پیمانے سے وہ پیمانہ مراد لیا ہو جس کے ذریعے اس کے فروخت کنندہ نے فروخت شدہ چیز ا سے ناپ کر دی ہو۔

اس لیے حدیث میں اس امر پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ ناپ کر لینا خریدار کے ذمہ ہوتا ہے جب کیل یعنی ناپ کے سلسلے میں ہماری یہ بات درست ہو گئی تو اس سے یہ بات بھی واجب ہو گئی کہ ثمن یعنی قیمت میں حاصل شدہ شئے کو وزن کرنے والے کی اجرت خریدار کے ذمہ ہو گی۔ اس لیے کہ خریدار کی ذمہ داری ہے کہ وہ فروخت کنندہ کے لیے ثمن کی تعیین کر دے اور ثمن کا تعین وزن کے بغیر نہیں ہو سکتا اس لیے وزن کرنے کی اجرت اس پر عائد ہو گی جو شخص کھوٹے کھرے سکوں کی پرکھ کرتا ہے اس کی اجرت کے متعلق محمد بن سماعہ نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ فروخت کنندہ کی طرف سے ثمن کی وصولی سے قبل پرکھ کی اجرت خریدار پر ہو گی اس لیے کہ خریدار پر ثمن کو درست حالت میں فروخت کنندہ کے حوالے کرنے کی ذمہ داری عائد ہوتی ہے لیکن اگر ثمن پر فروخت کنندہ نے قبضہ کر لیا اور پھر اسے سکوں کی پرکھ کا خیال آیا تو اس صورت میں پرکھ کی اجرت فروخت کنندہ پر ہو گی اس لیے کہ اس نے ثمن پر قبضہ کر کے اس کی ملکیت حاصل کر لی اس لیے اب یہ معلوم کرنا اس کی ذمہ داری ہے کہ آیا اس میں کوئی کھوٹا سکہ تو نہیں جسے واپس کر دینا ضروری ہو۔

قول باری (وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا) کی تفسیر میں سعید بن جبیر کا قول ہے کہ برادران یوسف علیہ السلام نے ان سے یہ درخواست کی تھی کہ غلہ کے بھاؤ میں کمی کر کے انھیں اتنی رقم کے بدلے زیادہ غلہ فروخت کر دیں۔ انھوں نے حضرت یوسف سے خیرات کا سوال نہیں کیا تھا۔ سفیان بن عیینہ کا قول ہے کہ انھوں نے خیرات کا سوال کیا تھا اور وہ سب چونکہ انبیاء تھے اس لیے خیرات ان کے لیے حلال تھا۔ خیرات اور صدقہ کی حرمت صرف ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے تھی۔ مجاہد نے اسے مکروہ سمجھا ہے کہ کوئی شخص اپنی دعا میں یہ الفاظ کہے" اللّٰھم تصدق علی (اے اللہ مجھے خیرات دے) اس لیے کہ خیرات اس شخص کی طرف سے دی جاتی ہے جو ثواب کا طلبگار ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے ماوراء ہے۔

قول باری ہے (قَالَ هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ۔ اس نے کہا: تمھیں کچھ یہ بھی معلوم ہے کہ تم نے یوسف اور اس کے بھائی کے ساتھ کیا کیا تھا جبکہ تم نادان تھے) اس آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ برادران یوسف نے حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ جب زیادتی کی تھی اس وقت وہ جاہل اور نادان تھے لیکن اب جبکہ وہ حضرت یوسف سے ہم کلام تھے نادان نہ تھے۔ بعض لوگوں نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ انھوں نے بالغ ہونے سے پہلے حضرت یوسف کے ساتھ زیادتی کی تھی اس لیے کہ اگر بالغ ہونے کے بعد وہ ایسا کرتے اور پھر ان سے توبہ کا ظہور نہ ہوتا تو پھر

وہ اس وقت بھی جبکہ حضرت یوسف سے ہم کلام تھے جاہل قرار پائے۔ اللہ تعالیٰ نے جہالت سے بچپن کی جہالت مراد لی ہے معصیت کی جہالت مراد نہیں ہے۔

معافی کی نشان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قرآن کے الفاظ میں حضرت یوسف علیہ السلام کا یہ قول (لَا تَثْرِیْبَ عَلَیْکُمُ الْیَوْمَ یَغْفِرُ اللّٰہُ لَکُمْ آج تم پر کوئی گرفت نہیں۔ اللہ تمھیں معاف کرے) اس پر دلالت کرتا ہے کہ انھوں نے بالغ ہونے کے بعد حضرت یوسف پر ظلم کیا تھا۔ نیز یہ کہ ان کا یہ فعل ایک گناہ تھا جس سے استغفار کرنا ان پر واجب تھا۔ ظاہر کلام اس پر دلالت کرتا ہے کہ قرآن کے الفاظ میں انھوں نے یہ کہہ کر توبہ کر لی تھی (لَقَدْ اٰثَرَکَ اللّٰہُ عَلَیْنَا وَاِنْ کُنَّا لَخَاطِئِیْنَ بخدا کہ تم کو اللہ نے ہم پر فضیلت بخشی اور واقعی ہم خطا کار تھے) اس پر قرآن کے الفاظ میں ان کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے (یَا اَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوْبَنَا اِنَّا کُنَّا خَاطِئِیْنَ ابا جان! آپ ہمارے گناہوں کی بخشش کے لیے دعا کریں، واقعی ہم خطا کار تھے) اس جیسی بات وہ شخص نہیں کہہ سکتا جس سے بالغ ہونے سے قبل نابالغی کی حالت میں کسی جرم کا ارتکاب ہوا ہو۔ قول باری (یَا اَبَانَا اسْتَغْفِرْ لَنَا ذُنُوْبَنَا) میں انھوں نے اپنے والد سے ان کے لیے بخشش کی دعا مانگنے کی درخواست کی ہے حالانکہ ان کی توبہ قبول ہو چکی تھی۔ اس درخواست کا جواز اس بنا پر ہے کہ مظلوم پر ڈھائے گئے ظلم کی معافی اس کی طرف سے ظالم کو معاف کر دینے کے ساتھ معلق ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ رب سے یہ درخواست کی جائے کہ وہ اس ظلم پر اس کا مواخذہ نہ کرے۔ یہاں اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ انھوں نے اپنے والد سے یہ درخواست کی ہو کہ وہ اپنی دعا کے ذریعے انھیں ان لوگوں کے درجے پر پہنچا دیں جنھوں نے کبھی کسی قسم کا جرم نہ کیا ہو۔

قول باری ہے (سَوْفَ اَسْتَغْفِرُ لَکُمْ رَبِّیْ۔ میں اپنے رب سے تمھارے لیے معافی کی درخواست کروں گا) حضرت ابن مسعودؓ، ابراہیم التیمی، ابن جریج اور عمرو بن قیس سے مروی ہے کہ حضرت یعقوب علیہ السلام نے بیٹوں کے لیے معافی کی درخواست کو صبح تک کے لیے مؤخر کر دیا تھا اس لیے کہ وقت سحر اجابت دعا کے لیے موزوں ترین وقت ہوتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق حضرت یعقوب علیہ السلام نے جمعہ کی رات تک دعائے استغفار کو ملتوی کر دیا تھا۔ ایک قول کے مطابق بیٹوں نے حضرت یعقوب علیہ السلام سے یہ درخواست کی تھی کہ وہ اپنی دعاؤں میں ہمیشہ ان کے لیے معافی کی دعا مانگتے رہیں۔

قول باری ہے (وَخَرُّوْا لَهٗ سُجَّدًا۔ اور سب اس کے آگے بے اختیار سجدے میں جھک گئے) کہا جاتا ہے کہ بادشاہوں کو سجدے میں جھک کر سلام کیا جاتا تھا ایک قول کے مطابق انھوں نے اللہ کا اس امر پر شکر بجالانے کے لیے سجدہ کیا تھا کہ اس نے اپنی مہربانی اور فضل سے انھیں حضرت یوسف علیہ السلام کے ساتھ خوشگوار ماحول میں یکجا کردیا تھا۔ اس سجدے کے ذریعے انھوں نے حضرت یوسف علیہ السلام کی تعظیم بجالانے کا ارادہ کیا تھا اس بنا پر مجاز کے طور پر سجدے کی نسبت حضرت یوسف علیہ السلام کی طرف کردی گئی۔ جس طرح مجازاً یہ کہا جاتا ہے "صلی للقبلۃ (اس نے قبلے کی طرف نماز پڑھی) یا صلی الی غیر القبلۃ (اس نے قبلے کی طرف نماز نہیں پڑھی) مراد اس سے قبلے کی جہت ہوتی ہے۔

حضرت یوسف کا قرآن کے الفاظ میں یہ قول (هٰذَا تَاْوِيْلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ۔ یہ تعبیر ہے میرے اس خواب کی جو میں نے پہلے دیکھا تھا) یعنی خواب میں دیکھا تھا کہ سورج، چاند اور ستارے مجھے سجدہ کر رہے ہیں۔ اس طرح خواب میں دیکھا ہوا سجدہ حالت بیداری کا سجدہ بن گیا۔ اور سورج، چاند نیز ستارے حضرت یوسف علیہ السلام کے والدین اور آپ کے بھائی ثابت ہوئے۔

قول باری (وَرَفَعَ اَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ۔ اس نے اپنے والدین کو اٹھا کر اپنے پاس تخت پر بٹھایا) کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ حضرت یوسف کی والدہ کا انتقال ہوگیا تھا اور حضرت یعقوب نے ان کی بہن سے نکاح کرلیا تھا۔ سدی سے یہ تفسیر منقول ہے۔ حسن اور ابن اسحاق کا قول ہے کہ ان کی والدہ زندہ تھیں۔ سلیمان اور عبداللہ بن شداد سے منقول ہے کہ خواب اور اس کی تعبیر کے وقوع پذیر ہونے کی درمیانی مدت چالیس برس تھی۔ حسن سے منقول ہے کہ یہ مدت اسی برس تھی۔ جبکہ ابن اسحاق کا قول ہے کہ یہ مدت اٹھارہ برس تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ انبیاء کے خواب سچے ہوتے ہیں تو پھر حضرت یعقوب علیہ السلام کو اس بات کی تسلی کیوں حاصل نہیں کہ یوسف کا دیکھا ایک نہ ایک دن سچا ہو جائے گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت یوسف نے بچپن میں یہ خواب دیکھا تھا ایک قول کے مطابق محبوب کی کافی عرصے تک نظروں سے دوری غم و حزن کی موجب ہوتی ہے۔ جس طرح کہ دوری آخرت میں یکجا ہونے کے یقین کے باوجود بھی غم کی موجب بن جاتی ہے۔

کائنات میں تفکر کی دعوت

قول باری ہے (وَكَاَيِّنْ مِّنْ اٰيَةٍ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ يَمُرُّوْنَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا

مُعْرِضُوْنَ. زمین اور آسمانوں میں کتنی ہی نشانیاں ہیں جن پر سے یہ لوگ گزرتے رہتے ہیں اور ذرا توجہ نہیں کرتے) یعنی زمین و آسمان میں کتنی نشانیاں موجود ہیں جن کے بارے میں یہ لوگ غور و فکر نہیں کرتے اور نہ ہی ان سے توحید باری پر استدلال کرتے ہیں۔ آیت میں اللہ کی آیات اور اس کے دلائل سے اس کی ذات پر استدلال کرنے پر ابھارا گیا ہے۔ نیز کائنات کے نظام پر غور و فکر کرنے اور اس پر اس زاویے سے نظر ڈالنے کی ترغیب دی گئی ہے کہ اس نظام کو ایک مدبر ذات چلا رہی ہے جسے اس کائنات پر پوری قدرت حاصل ہے اور جو اس کے ایک ایک ذرے کا علم رکھتی ہے نیز یہ کہ یہ ذات کائنات کے ساتھ کسی پہلو سے بھی مشابہت نہیں رکھتی بلکہ بے مثل اور یکتا ہے۔ یہ غور و فکر کائنات کی ان چیزوں پر نظر ڈال کر کیا جا سکتا ہے جو آنکھوں پر عیاں ہیں اور حواس خمسہ سے جن کا ادراک کیا جا سکتا ہے مثلاً سورج، چاند، ستاروں، ہواؤں، درختوں، نباتات و حیوانات اور ان کی نسل کا تسلسل وغیرہ کے اندر کارفرما تدبیر وغیرہ۔

قول باری ہے (وَمَا یُؤْمِنُ اَکْثَرُھُمْ بِاللّٰہِ اِلَّا وَھُمْ مُشْرِکُوْنَ۔ ان میں سے اکثر اللہ کو مانتے ہیں مگر اس طرح کہ اس کے ساتھ دوسروں کو بھی شریک ٹھہراتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہؒ سے مروی ہے کہ ان میں سے اکثر اللہ کو اس اقرار کے ساتھ مانتے ہیں کہ وہ ان کا خالق اور ارض و سما کا پیدا کرنے والا ہے مگر اس طرح کہ اس کے ساتھ بت پرستی کے ذریعے دوسروں کو شریک ٹھہراتے ہیں۔ حسن کا قول ہے کہ آیت کے مصداق اہل کتاب ہیں جن کے اندر ایمان بھی تھا اور شرک بھی تھا۔ ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے کہ یہ لوگ اللہ کی عبادت کی تصدیق کرتے اور اسے مانتے ہیں مگر اس طرح کہ عبادت میں بتوں کو بھی شریک کر لیتے ہیں۔ آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ایک یہودی کے اندر حضرت موسیٰ علیہ السلام پر ایمان ہوتا ہے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت سے کفر اور انکار ہوتا ہے اس لیے کہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایمان اور کفر الگ الگ جہت سے ایک دوسرے کے منافی نہیں ہوتے اور اس طرح ایک انسان میں ایک جہت سے کفر ہوتا ہے اور ایک جہت سے ایمان۔ تاہم اتنی بات ضرور ہے کہ الگ الگ جہت سے ان دونوں کا اجتماع ایسے شخص پر مومن کے اسم کے اطلاق اور اس کے لیے ایمان کے ثواب کے استحقاق کا سبب نہیں بنتا اس لیے کہ کفر ان دونوں باتوں کے منافی ہوتا ہے۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْکِتَابِ وَتَکْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ کیا تم کتاب کے ایک حصے پر ایمان لاتے ہو اور دوسرے حصے کے ساتھ کفر کرتے ہو) اس قول باری نے یہودیوں کے اندر کتاب کے ایک حصے پر ایمان اور دوسرے حصے کے ساتھ کفر کو ثابت کر دیا۔ اس کے ذریعے ایک جہت

سے ایمان اور دوسری جہت سے کفر کے ثبوت کا جواز پیدا ہوگیا تاہم یہ جائز نہیں کہ ایسے شخص میں مومن ہونے کی صفت اور کافر ہونے کا وصف یکجا ہو جائے۔ اس لیے کہ مومن ہونے کی صفت علی الاطلاق صفت مدح ہے جبکہ کافر ہونے کی صفت صفت ذم ہے اور ایک ہی حالت میں ایک شخص کا ان دونوں صفات سے متصف ہونے کا علی الاطلاق استحقاق ممتنع ہوتا ہے۔

قول باری ہے (قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِيْٓ اَدْعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِيْ تم ان سے صاف کہہ دو کہ میرا راستہ تو یہ ہے، میں اللہ کی طرف بلاتا ہوں۔ میں خود بھی پوری روشنی میں اپنا راستہ دیکھ رہا ہوں اور میرے ساتھی بھی) آیت میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت لوگوں کو اللہ کی طرف بلانے کے لیے ہوئی ہے نیز آپ خود بھی اس راستے پر پوری بصیرت کے ساتھ چل رہے ہیں کہ گویا اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں نیز آپ کے متبعین بھی پوری روشنی میں اپنا راستہ دیکھ رہے ہیں۔ اللہ کی طرف لوگوں کو بلانے کے لیے آپ کا ہی طریق کار ہے۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ اہل ایمان پر لوگوں کو اللہ کی طرف بلانے کی اسی طرح ذمہ داری عائد ہوتی ہے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر تھی۔

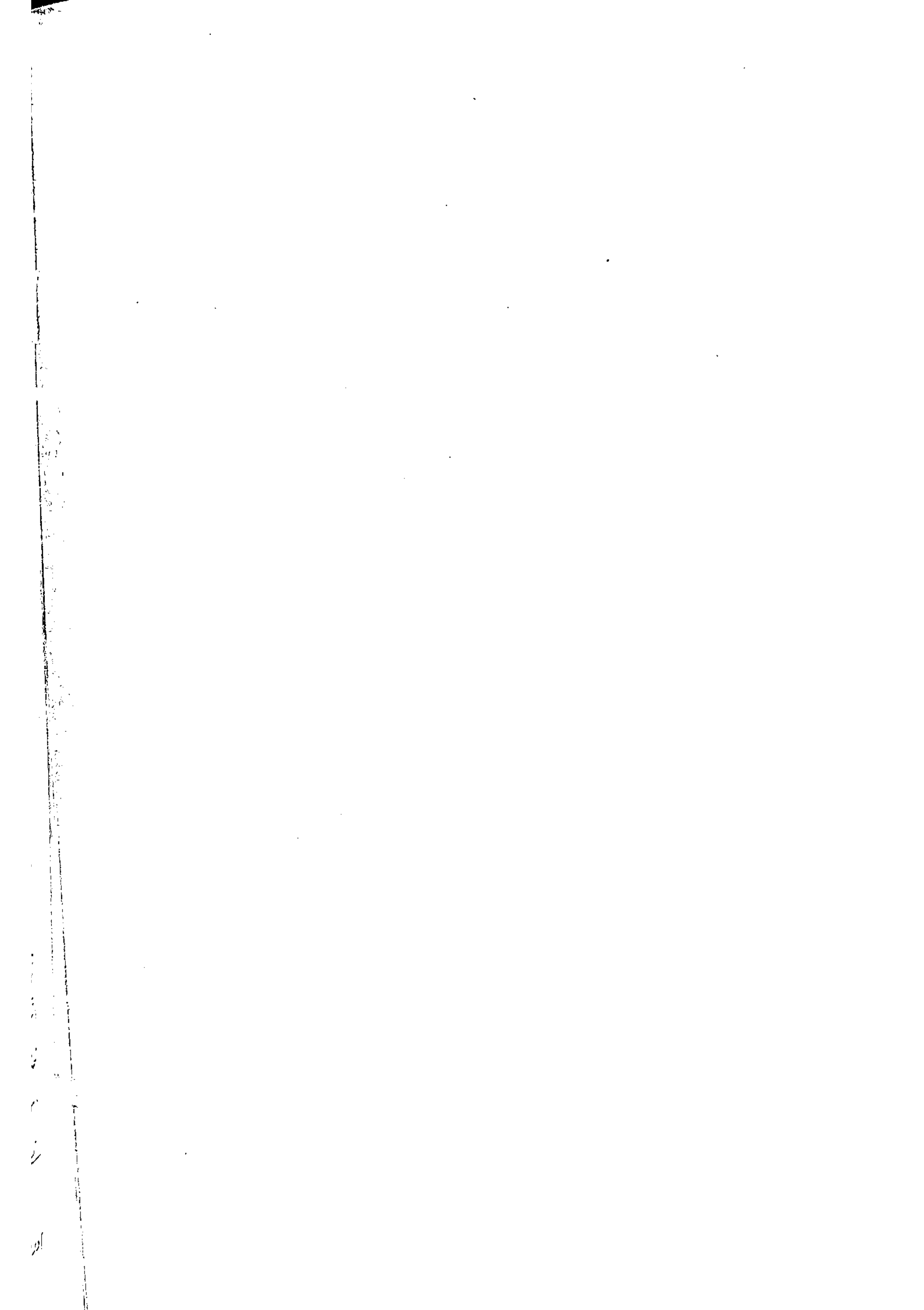
قول باری ہے (وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ اِلَّا رِجَالًا نُّوْحِيْٓ اِلَيْهِمْ مِّنْ اَهْلِ الْقُرٰى۔ اے محمد! تم سے پہلے ہم نے جو پیغمبر بھیجے تھے وہ سب بھی انسان ہی تھے۔ اور انہی بستیوں کے رہنے والوں میں سے تھے اور انہی کی طرف ہم وحی بھیجتے رہے ہیں) ایک قول کے مطابق شہروں میں رہنے والوں میں سے نہ کہ صحرانشینوں میں سے، اس لیے کہ شہروں میں رہنے والے علم و حکمت میں دوسروں سے بڑھ کر ہوتے ہیں اور لوگوں میں ان کی باتوں کو قبول کرنے کا زیادہ رجحان ہوتا ہے۔ حسن کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دیہاتوں اور صحراؤں میں رہنے والوں میں سے کبھی کوئی نبی مبعوث نہیں فرمایا۔ نہ ہی جنات میں کوئی نبی ہوا اور نہ ہی عورتوں میں۔

قول باری ہے (حَتّٰٓى اِذَا اسْتَيْـَٔسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوْٓا اَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوْا جَاۗءَهُمْ نَصْرُنَا۔ یہاں تک کہ جب پیغمبر لوگوں سے مایوس ہو گئے اور لوگوں نے بھی سمجھ لیا کہ ان پر جھوٹ بولا گیا تھا تو یکایک ہماری مدد پیغمبروں کو پہنچ گئی) یاس امید کے انقطاع کا نام ہے۔ قول باری (کذبوا) کو حرف ذال کی تخفیف اور تشدید کے ساتھ پڑھا گیا۔ اگر پہلی قرأت لی جائے تو آیت اس معنی پر محمول ہوگی جس کی حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، سعید بن جبیر، مجاہد اور ضحاک سے روایت کی گئی ہے۔ یعنی قوموں نے یہ سمجھ لیا کہ پیغمبروں نے ان سے جو کہا تھا کہ انھیں اللہ کی نصرت حاصل ہے اور ان کے دشمن ہلاک ہو جائیں گے، وہ جھوٹ تھا۔ حماد بن زید سے مروی ہے، انھوں نے سعید بن الحبحاب سے

روایت کی ہے، وہ کہتے ہیں کہ مجھے ابراہیم بن ابی حرۃ الجزری نے یہ بات سنائی کہ "میں نے کھانا تیار کیا اور اپنے کچھ دوستوں کو جن میں سعید بن جبیر بھی شامل تھے کھانے پر بلایا۔ میں نے ضحاک بن مزاحم کو بھی پیغام بھیجا لیکن انھوں نے آنے سے انکار کر دیا۔ اس پر میں خود ان کے پاس گیا اور انھیں لیے بغیر واپس نہیں آیا۔

دورانِ مجلس میں ایک قریشی نوجوان نے سعید بن جبیر سے دریافت کیا کہ "ابو عبداللہ! آپ اس لفظ کی تلاوت کس طرح کرتے ہیں؟ میں تو جب تلاوت کرتے ہوئے اس مقام پر پہنچتا ہوں تو میرے دل میں یہ تمنا بیدار ہو جاتی ہے کہ کاش میں یہ سورت نہ ہی پڑھتا یعنی قول باری (حَتّٰٓی اِذَا اسْتَیْئَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوْٓا اَنَّھُمْ قَدْ کُذِبُوْا) نوجوان کی یہ بات سن کر سعید بن جبیر نے فرمایا: ہاں سنو! یہاں تک کہ جب پیغمبروں کو اپنی قوموں سے اس بارے میں مایوسی ہو گئی کہ وہ ان کی تصدیق کریں گے اور قوموں نے بھی سمجھ لیا کہ پیغمبروں سے جھوٹ کہا گیا ہے۔" یہاں سعید بن جبیر نے (کُذِبُوْا) کی تخفیفِ ذال کی قرأت کی۔ یہ سن کر ضحاک بن مزاحم نے فرمایا: میں نے آج کی طرح کبھی کوئی ایسا شخص نہیں دیکھا جس سے علم کی کوئی بات پوچھی گئی ہو اور اس نے کسی ہچکچاہٹ کے بغیر اس کا جواب دے دیا ہو، اگر مجھے یہ بات معلوم کرنے کے لیے یمن تک کا سفر کرنا پڑتا تو بھی میں اسے تھوڑا سمجھتا۔" ایک اور روایت کے مطابق مسلم بن یسار نے سعید بن جبیر سے اسی آیت کی تفسیر پوچھی تھی اور جواب ملنے پر انھوں نے سعید کے ساتھ معانقہ کرتے ہوئے کہا تھا۔ "اللہ تم سے بھی اسی طرح سختی دور کر دے جس طرح تم نے اس آیت کے سلسلے میں مجھ سے سختی اور الجھن دور کر دی ہے۔" جن حضرات نے لفظ (کُذِّبُوْا) کی تشدید کے ساتھ قرأت کی ہے ان کے نزدیک آیت اس معنی پر محمول ہے کہ پیغمبروں کو یہ یقین ہو گیا کہ قوموں نے ان کی تکذیب کی ہے۔ اس طرح ان قوموں نے ہماری تکذیب کر دی حتّٰی کہ ان میں سے ایک کو بھی فلاح نصیب نہیں ہوئی۔ حضرت عائشہ رض، حسن اور قتادہ سے یہ تفسیر مروی ہے۔

سُورَةُ الرَّعْدِ



زمین کے خطّے مختلف اقسام کے ہوتے ہیں

قول باری ہے (وَفِی الْاَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ، اور دیکھو زمین میں الگ الگ خطّے پائے جاتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور ضحاک کا قول ہے کہ اس سے زمین شور اور زمین شیریں مراد ہے۔

قول باری ہے (وَنَخِیْلٌ صِنْوَانٌ کھجور کے درخت ہیں جن میں سے کچھ اکہرے ہیں) حضرت ابن عباسؓ حضرت براء بن عازبؓ، مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ کھجور کے ایسے درخت جن کی جڑیں اکہری ہوں۔

قول باری ہے (یُسْقٰی بِمَاءٍ وَّاحِدٍ وَّنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلٰی بَعْضٍ فِی الْاُکُلِ۔ سب کو ایک ہی پانی سیراب کرتا ہے مگر مزے میں ہم کسی کو بہتر بنا دیتے ہیں اور کسی کو کمتر) آیت میں ان لوگوں کے قول کے بطلان کی واضح ترین دلالت موجود ہے جو کہتے ہیں کہ پھلوں وغیرہ کی پیدائش کا دارو مدار مٹی کی طبیعت، ہوا اور پانی پر ہوتا ہے۔ ایسے لوگوں کو اصحاب الطبائع کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اگر پیدا ہونے والے پھلوں کی پیدائش کا انحصار مٹی کی خصوصیت نیز پانی اور ہوا پر ہوتا تو پھر یہ ضروری ہوتا کہ تمام پھل ایک جیسے ہوتے اس لیے کہ ان کی پیدائش کا سبب اور موجب ایک جیسا ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک مٹی کی یکساں خاصیت اس سے پیدا ہونے والے پھلوں کی یکسانیت کو واجب کرتی ہے اور یہ درست نہیں ہوتا کہ یکساں طبیعت اور خاصیت دو مختلف اور متضاد افعال کے حدوث کی موجب بن جائے اگر ان اشیاء کا حدوث جن کے رنگ، مزے، خوشبوئیں اور شکلیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں یکساں طبیعت اور خاصیت کی ایجاد کا نتیجہ ہوتا تو موجب کی یکسانیت کے ہوتے ہوئے ان کا اختلاف اور تضاد محال ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ان اشیاء کو وجود میں لانے والا اللہ تعالیٰ جو قادر، مختار اور حکیم ہے، جس نے ان اشیاء کو اپنے علم اور قدرت سے مختلف شکلوں اور خصوصیتوں والی بنا کر پیدا کیا۔

قول باری ہے (اِنَّمَا اَنْتَ مُنْذِرٌ وَّلِکُلِّ قَوْمٍ هَادٍ۔ تم تو محض خبردار کرنے والے ہو اور ہر قوم کے لیے ایک رہنما ہے) حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر، مجاہد اور ضحاک سے مروی ہے کہ ہادی

تو اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ مجاہد سے یہ بھی مروی ہے نیز قتادہ سے کہ ہر امت کا نبی اس کا ہادی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ ہادی وہ شخص ہے جو حق کی طرف لوگوں کو بلاتا ہے۔ حسن، قتادہ، ابوالضحیٰ اور عکرمہ سے مروی ہے کہ ہادی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ یہی تاویل درست ہے اس لیے کہ عبارت کی ترتیب اس طرح ہے (انما انت منذر و هاد لکل قوم (تم ہر قوم کو خبردار کرنے والے اور ہدایت دینے والے ہو) منذر کو ہادی کہتے ہیں اور ہادی کو منذر۔ دونوں ہم معنی الفاظ ہیں۔

تَغِيضُ الْاَرْحَامُ کی تشریح

قول باری ہے (وَمَا تَغِيضُ الْاَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ۔ اور جو کچھ عورتوں کے رحم میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے (اس سے بھی باخبر رہتا ہے)) حضرت ابن عباسؓ اور ضحاک کا قول ہے کہ مدت حمل یعنی ۹ ماہ کے عرصے میں جو کمی ہوتی ہے اور اس مدت میں جو اضافہ ہوتا ہے اس لیے کہ بچہ چھ ماہ بعد پیدا ہو کر زندہ رہتا ہے اور دو سال کے بعد پیدا ہو کر بھی زندہ رہتا ہے۔ حسن کا قول ہے کہ اسقاط کی وجہ سے جو حمل نا تمام پیدا ہوتا ہے اور حمل کی مدت بڑھ جانے کی بنا پر جو بچہ پوری ساخت کا پیدا ہوتا ہے۔" فراء کا قول ہے کہ غیض نقصان اور کم ہو جانے کو کہتے ہیں۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ عرب کے لوگ غاضت المیاہ اس وقت کہتے ہیں جب پانی کی سطح نیچی ہو جاتی ہے۔ عکرمہ کے قول کے مطابق (وَمَا تَغِيضُ) کے معنی" اذا غاضت" کے ہیں۔ انھوں نے مزید کہا کہ رحم کے خون میں ایک دن کے اندر جو کمی ہو جاتی ہے حمل کے اندر اتنا ہی اضافہ ہو جاتا ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ غیض سے وہ خون مراد ہے جو حاملہ عورت حمل کے دوران دیکھتی ہے۔ یہ دراصل رحم میں موجود حمل کی ساخت میں کمی کا باعث ہوتا ہے اور بیشی سے مراد وہ مدت ہے جو نو ماہ سے بڑھ جائے اس سے کمی کی تلافی ہوتی ہے۔ اس لیے آیت میں یہی اضافہ مراد ہے۔

اسماعیل بن اسحاق کا خیال ہے کہ اگر آیت کی تفسیر مجاہد اور عکرمہ سے مروی قول کے مطابق کی جائے تو گویا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حاملہ عورت کو بھی حیض آتا ہے اس لیے کہ رحم سے جو خون بھی نکلتا ہے وہ یا تو حیض کا خون ہوتا ہے یا نفاس کا۔ رہ گیا استحاضہ کا خون تو وہ ایک رگ سے نکلتا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسماعیل کا یہ قول ایک بے معنی سی بات ہے۔ اس لیے کہ رحم سے نکلنے والا خون کبھی حیض و نفاس کا خون ہوتا ہے اور کبھی ان دونوں کے سوا ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ استحاضہ کا خون ایک رگ سے نکلنے والا خون ہوتا ہے اس بات کے لیے مانع نہیں ہے کہ رحم سے نکلنے والا بعض خون کبھی استحاضہ کا خون ہوتا ہے۔ اس لیے کہ آپ کا ارشاد ہے (انما هو عرق انقطع

ادداء عرض یا تو یہ کوئی رگ ہے جو منقطع ہو گئی ہے یا کوئی بیماری ہے جو لاحق ہو گئی ہے) آپ نے یہ بتایا کہ استحاضہ کا خون کبھی کسی عارضہ کے لاحق ہو جانے کی بنا پر ہوتا ہے۔ اگرچہ اس وقت یہ کسی رگ سے خارج نہیں ہوتا۔ نیز اس بات کی راہ میں کون سی چیز حائل ہے کہ رگ کا خون رحم کے راستے خارج ہو جائے۔ اس کی یہ صورت ہو سکتی ہے کہ کوئی رگ منقطع ہو جائے اور اس سے خون بہہ کر رحم میں پہنچ جائے اور پھر وہاں سے خارج ہو جائے اس صورت میں نہ تو وہ حیض کا خون کہلائے گا اور نہ نفاس کا۔

اسماعیل بن اسحاق نے مزید کہا کہ "یہ بات نہیں کہی جا سکتی کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا مگر صرف اس بنا پر کہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اس کی اطلاع دی گئی ہے، اس لیے کہ یہ غیب کی حکایت ہے۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس موقع پر اسماعیل یہ بھول گئے کہ ان کا یہ کلیہ اس امر کا موجب ہے کہ "یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حاملہ عورت کو حیض آتا ہے مگر صرف اس بنا پر کہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اس کی اطلاع دی گئی ہے۔" اس لیے کہ اسماعیل کے قاعدے اور کلیے کے مطابق یہ غیب کی حکایت ہے بلکہ اس سے حاملہ عورت کے حیض کی نفی کرنے والوں کے لیے جو گنجائش پیدا ہو جاتی ہے وہ اس کے اثبات کے قائلین کے لیے نہیں پیدا ہوتی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہمیں یہ معلوم تھا کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آرہا تھا کہ اچانک اس نے خون دیکھ لیا۔ اب اختلاف پیدا ہو گیا کہ آیا یہ حیض تھا یا حیض نہیں تھا۔ حیض کا اثبات دراصل احکام کا اثبات ہو گا لیکن اسے کسی شرعی دلیل کے بغیر حیض ثابت کرنا جائز نہیں ہے، اس صورت میں یہ ضروری ہے کہ حاملہ عورت عدم حیض کی حالت پر برقرار رہے حتیٰ کہ توقیف یعنی شرعی دلیل یا اتفاق امت کی بنا پر اس خون کا حیض ہونا ثابت ہو جائے۔ اس لیے کہ خارج ہونے والے خون کو حیض کا خون ثابت کر کے گویا ایک ایسے حکم کا اثبات ہو جائے گا جس کا علم صرف توقیف کے ذریعے ہو سکتا ہے نیز ہمارا یہ کہنا کہ حیض ہے دراصل رحم سے خارج ہونے والے خون کی خصوصیت اور اس کا حکم بیان کرنا ہے۔ اب خون کی کیفیت کبھی یہ ہوتی ہے کہ وہ یکساں حالت میں رحم سے خارج ہوتا رہتا ہے۔ اگر عورت یہ خون ماہواری کے ایام میں دیکھتی ہے تو اس پر حیض کا حکم عائد کر دیا جاتا ہے اور اگر غیر ایام ماہواری میں دیکھتی ہے تو اس پر استحاضہ کا حکم لگا دیا جاتا ہے۔

نفاس کی بھی یہی کیفیت ہوتی ہے جب حیض اس سے زائد اور کوئی امر نہیں ہوتا کہ خاص اوقات میں جاری ہونے والے خون کے لیے کچھ احکام کا اثبات ہو جاتا ہے، اور حیض صرف جاری ہونے والے خون سے عبارت نہیں ہوتا بلکہ اس میں اس کے ساتھ تعلق رکھنے والا حکم بھی اس میں داخل ہوتا ہے اب خون نکلنے پر حکم کے اثبات کا علم صرف توقیف یعنی شرعی دلیل کے ذریعے ہو سکتا ہے اس لیے حاملہ

کے رحم سے نکلنے والے خون کے لیے اس حکم کا ثابت قرار دینا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس سلسلے میں نہ تو توقیف یعنی کوئی شرعی رہنمائی اور دلیل وارد ہوئی ہے اور نہ ہی اس پر امت کا اتفاق ہے۔

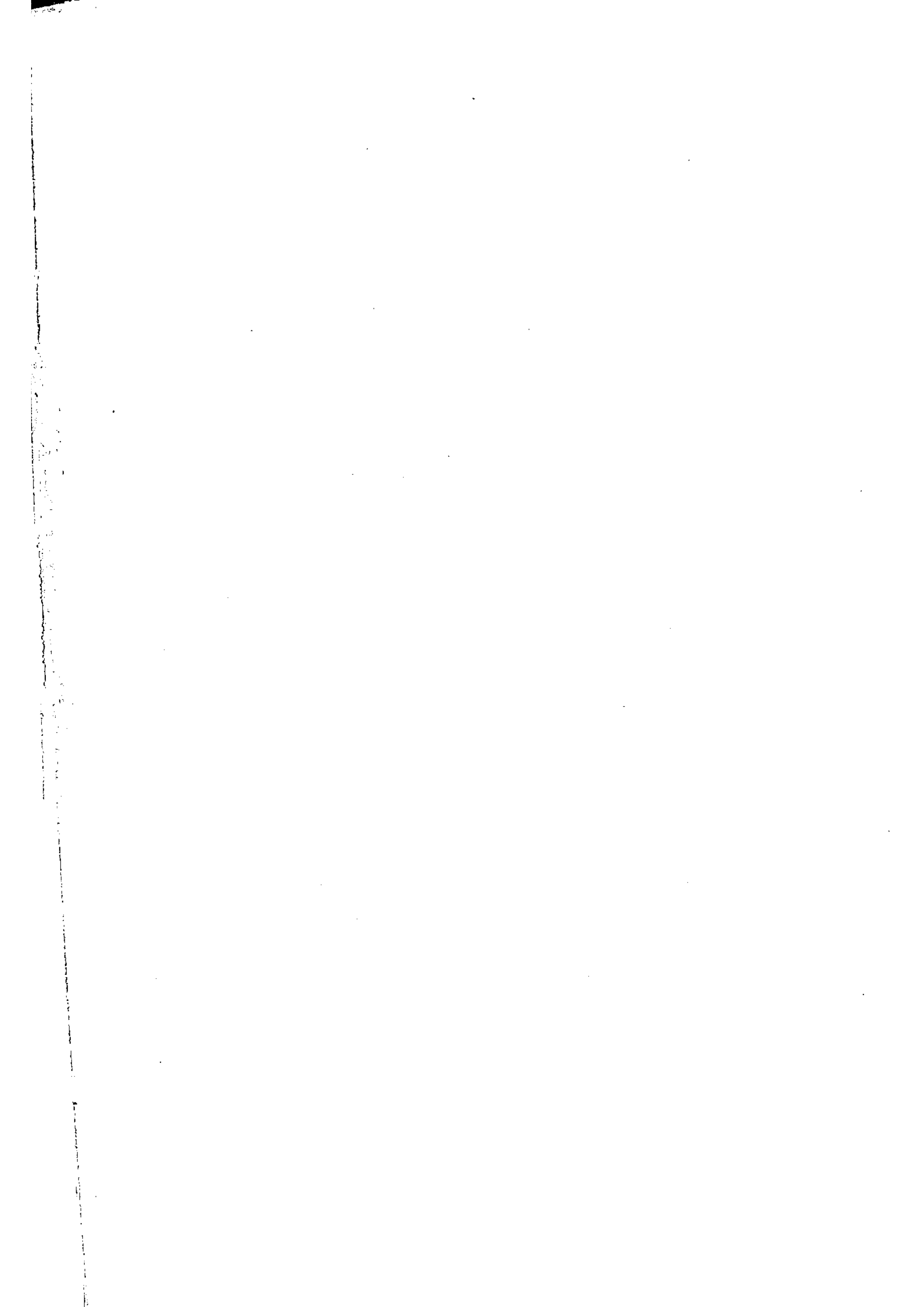
اسماعیل بن اسحاق نے اپنے گزشتہ قول پر یہ کہہ کر مزید اضافہ کیا ہے کہ "یہ بات ان لوگوں پر لازم نہیں آتی جو یہ کہتے ہیں کہ حاملہ کو حیض آتا ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيْضِ۔ پوچھتے ہیں حیض کا کیا حکم ہے کہو، وہ ایک گندگی کی حالت ہے اس میں عورتوں سے الگ رہو) جب اس آیت میں النساء کا لفظ آ گیا تو اس سلسلے میں عموم کا لزوم ہو گیا اس لیے کہ خون جب عورت کے فرج سے خارج ہو گا تو اسے کہنا اولیٰ ہو گا اِلّا یہ کہ اس کے سوا خون کے کسی اور قسم مثلاً نفاس وغیرہ کا علم ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ) میں حیض کی صفت کا اس طور پر بیان نہیں کہ اس کے ذریعے حیض دوسری چیز یعنی نفاس وغیرہ سے ممتاز ہو جائے۔ قول باری (قُلْ هُوَ اَذًى) کے ذریعہ صرف ان امور کی خبر دی گئی ہے جن کا حیض سے تعلق ہے مثلاً ترک صلوٰۃ اور ترک صوم نیز ہمبستری سے اجتناب وغیرہ۔ اسی طرح اس تقرے کے ذریعے حیض کے خون کی نجاست اور اس سے اجتناب کے لزوم کی خبر دی گئی ہے۔ اس میں کوئی دلالت نہیں ہے کہ حیض کا خون حمل کی حالت میں موجود ہوتا ہے یا موجود نہیں ہوتا۔ اسماعیل کا یہ کہنا ایک بے معنی سی بات ہے کہ جب آیت میں النساء کا لفظ آ گیا تو اس سلسلے میں عموم کا لزوم ہو گیا" اس لیے کہ قول باری ہے (فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيْضِ) قول باری (فِي الْمَحِيْضِ) میں یہ بیان نہیں ہے کہ حیض کیا ہے؛ بلکہ اس کا بیان ہے کہ جب حیض کا ثبوت ہو جائے تو عورتوں سے الگ رہنا واجب ہے۔ اختلاف تو اس میں ہے کہ حمل کی حالت میں نکلنے والا خون آیا حیض ہے یا کچھ اور۔ اب فریق مخالف کا قول خود اس کے لیے حجت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اسماعیل کا یہ قول کہ "حمل کے دوران فرج سے نکلنے والے خون کو حیض قرار دینا اولیٰ ہے" محض ایک دعویٰ ہے جس کی پشت پر کوئی برہان اور دلیل نہیں ہے۔ اسماعیل کے مدمقابل کے لیے یہ کہنے کی گنجائش ہے کہ "خون جب عورت کے فرج سے خارج ہو تو اسے غیر حیض قرار دینا اولیٰ ہو گا حتّٰی کہ دلیل قائم ہو جائے کہ یہ حیض ہے اس لیے کہ ایسے خون کا بھی وجود ہے جو فرج سے نکلتا ہے لیکن حیض نہیں ہوتا۔ اس لیے پوری بحث سے صرف ایسے دعاوی کا ہی حصول ہوا جو ایک دوسرے پر مبنی ہیں اور اس لیے یہ تمام دعاوی پشت پناہ بننے والی کسی دلیل کی محتاج ہیں۔

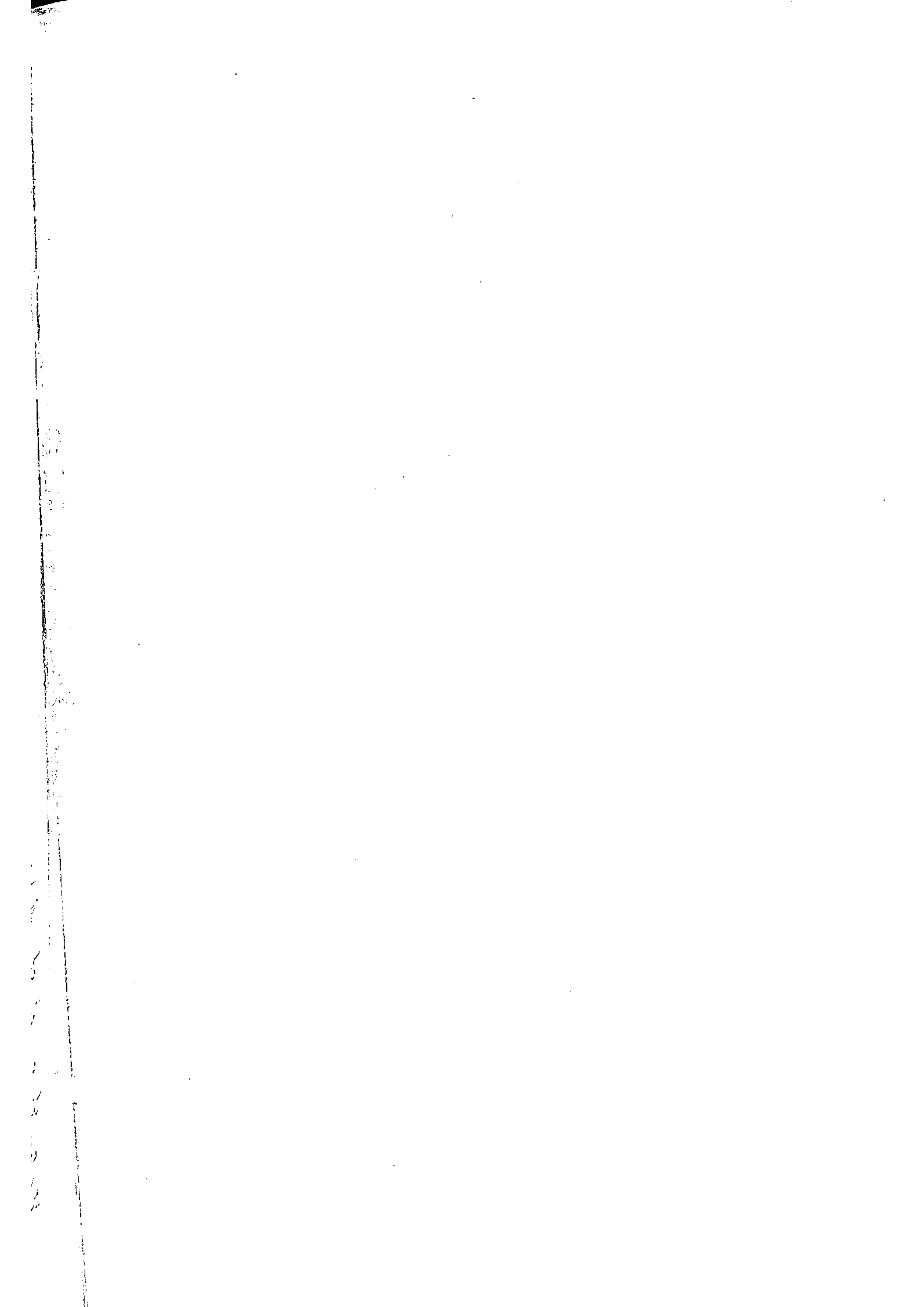
مطر الوراق نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حاملہ عورت اگر خون دیکھے تو وہ نماز نہیں چھوڑے گی۔ حماد بن زید نے یحییٰ بن سعید سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں:

"ہمارے نزدیک حضرت عائشہؓ سے اس روایت میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آپ کہا کرتی تھیں کہ حاملہ عورت جب خون دیکھے تو نماز پڑھنا چھوڑ دے اور پاک ہونے کے بعد نماز پڑھے۔" اس قول میں یہ احتمال ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اس سے وہ حاملہ عورت مراد لی ہو جس کے بطن میں دو بچے ہوں اور ایک بچہ پیدا ہو چکا ہو تو اس صورت میں پہلے بچے کی پیدائش کے ساتھ نفاس کی ابتدا ہو جائے گی اور جب تک پاک نہیں ہو گی نماز نہیں پڑھے گی جیسا کہ اس بارے میں امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے۔ اس توجیہ کی اس لیے ضرورت پیش آئی تاکہ حضرت عائشہؓ سے مروی دونوں روایتیں درست رہ جائیں اور ایک کی دوسری کے ساتھ تعارض لازم نہ آئے۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا اگر وہ خون دیکھے تو وہ استحاضہ کا خون ہو گا۔ امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک حاملہ عورت کو بھی حیض آسکتا ہے۔

ہمارے مسلک کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے غزوۂ اوطاس میں گرفتار ہونے والی قیدی عورتوں کے بارے میں مروی ہے۔ آپ نے فرمایا (لا توطأ حامل حتّٰی تضع ولا حائل حتّٰی تستبرئ بحیضۃ۔ حاملہ سے جب تک وضع حمل نہ ہو ہمبستری نہ کی جائے اور غیر حاملہ سے جب تک ایک حیض کے ذریعہ استبراء رحم نہ ہو صحبت نہ کی جائے) استبراء رحم کی حمل سے براءت معلوم کرنے کو کہتے ہیں۔ جب شارع علیہ السلام نے حیض کے وجود کو رحم کی براءت کی نشانی قرار دیا تو پھر حمل کے وجود کے ساتھ حیض کے وجود کا کوئی جواز باقی نہیں رہا اس لیے کہ اگر حمل کے وجود کے ساتھ حیض کا بھی وجود ہوتا تو پھر حیض براءت رحم کی نشانی قرار نہ پاتا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا طلاق سنت کے متعلق یہ قول بھی دلالت کرتا ہے (فلیطلقھا طاھراً من غیر جماع او حاملاً قد استبان حملھا۔ پھر شوہر کو چاہیے کہ وہ بیوی کو طہر کی حالت میں طلاق دے جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو یا حمل کی حالت میں طلاق دے جبکہ حمل ظاہر ہو چکا ہو) اگر حاملہ عورت کو حیض آتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے ساتھ ہمبستری اور اس کی طلاق کے درمیان ایک حیض کے ذریعہ فصل کر دیتے جس طرح غیر حاملہ عورت کی صورت میں آپ نے حکم دیا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حاملہ عورت کو جماع کے بعد ایک حیض کے ذریعے جماع و طلاق کے درمیان فصل کیے بغیر طلاق دینے کی اباحت کر دی جو اس بات کی دلیل ہے کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا۔



سورة إبراهيم



حین سے مراد

قول باری ہے (تُؤْتِيْ اُكُلَهَا كُلَّ حِيْنٍ بِاِذْنِ رَبِّهَا۔ ہر آن وہ اپنے رب کے حکم سے پھل دے رہا ہے) ابوظبیان نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "صبح اور شام"۔ سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ اس شجرۂ طیبہ سے کھجور کا درخت مراد ہے جو ہر چھ ماہ بعد پھل دیتا ہے۔ مجاہد، عامر اور عکرمہ سے بھی یہی مروی ہے۔ اسی طرح الحکم اور حماد سے بھی ان کا یہی قول منقول ہے۔ عکرمہ سے ایک روایت میں ان کا یہ قول مروی ہے۔ سعید بن المسیب کا قول ہے کہ آیت میں وارد لفظ 'حین' سے مراد دو مہینے ہیں جو کھجور اتارنے سے لے کر نئے شگوفے نکلنے تک کی مدت ہے۔ سعید بن المسیب سے یہ بھی مروی ہے کہ کھجور کے درخت میں پھل صرف دو ماہ تک رہتا ہے۔ سعید سے ایک اور روایت کے مطابق آیت میں لفظ 'حین' سے چھ ماہ کا عرصہ مراد ہے۔ القاسم بن عبداللہ نے ابوحازم سے روایت کی ہے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ جب آپ سے لفظ 'حین' کی تفسیر پوچھی گئی تو آپ نے یہ آیت تلاوت کی (تُؤْتِيْ اُكُلَهَا كُلَّ حِيْنٍ) اور فرمایا "چھ ماہ" پھر یہ آیت تلاوت کی (لَيَسْجُنُنَّهٗ حَتّٰى حِيْنٍ۔ اسے ایک مدت کے لیے قید کردیں) اور فرمایا: "تیرہ سال" پھر یہ آیت تلاوت کی (وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَاَهٗ بَعْدَ حِيْنٍ۔ اور تمھیں ضرور اس کی خبر ایک مدت کے بعد مل جائے گی) اور فرمایا "قیامت کا دن" ہشام بن حسان نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے کہا: ان فعلت کذا وکذا الی حین فغلامہ حر" اگر میں نے فلاں فلاں کام فلاں مدت تک کر لیے تو میرا غلام آزاد) وہ شخص حضرت عمر بن عبدالعزیز کے پاس آکر مسئلہ پوچھنے لگا، انھوں نے مجھ سے دریافت کیا میں نے جواب میں کہا "حین یعنی مدت کی ایک قسم وہ ہے جس کا ادراک نہیں ہو سکتا۔

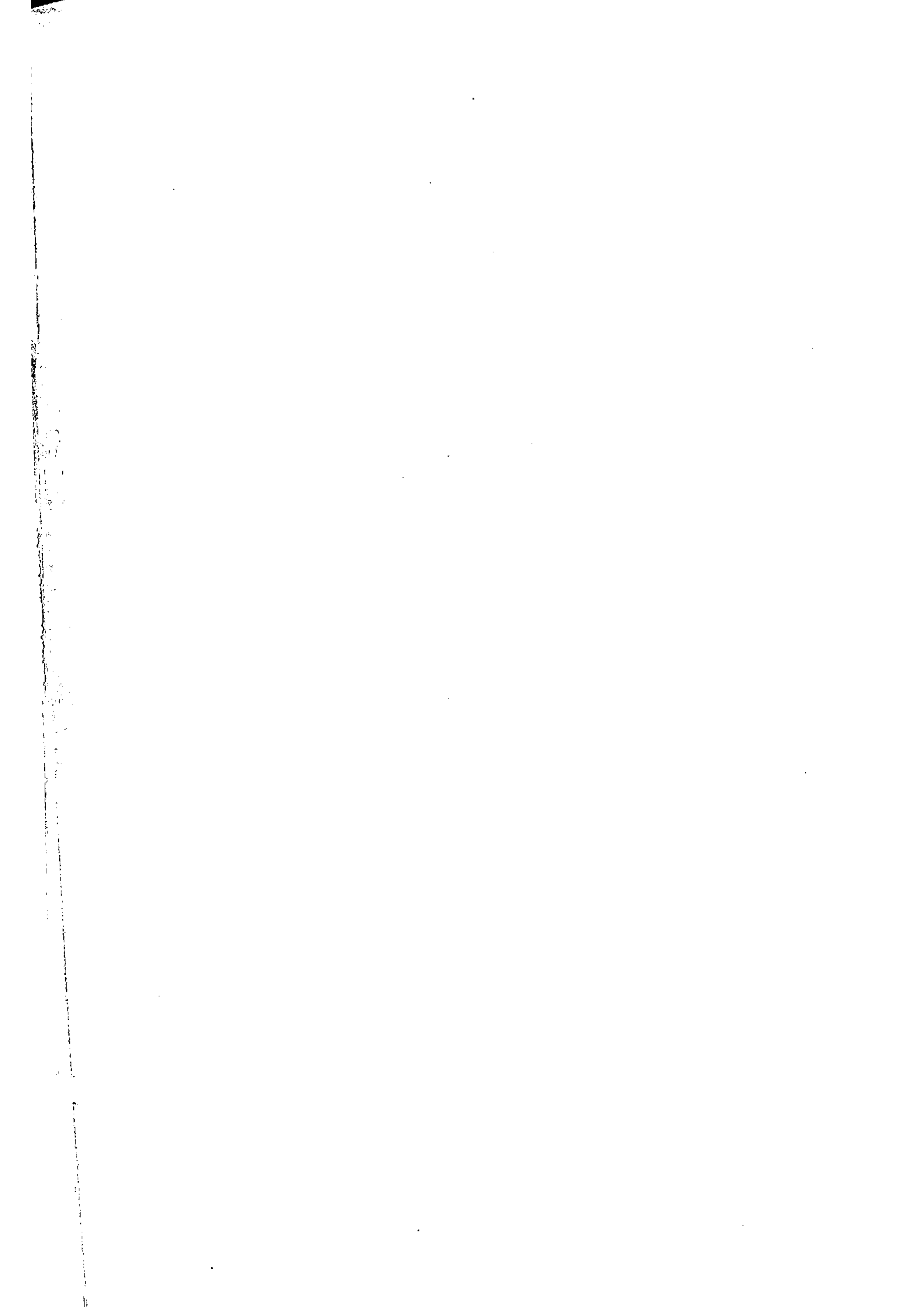
قول باری ہے (وَاِنْ اَدْرِيْ لَعَلَّهٗ فِتْنَةٌ لَّكُمْ وَمَتَاعٌ اِلٰى حِيْنٍ۔ اور میں خبر نہیں رکھتا

شاید کہ وہ تمہارے لیے امتحان ہی ہو اور ایک (خاص) وقت تک کے لیے فائدہ اٹھانا) اس لیے یہ شخص کھجور اتارنے کے وقت سے لے کر شگوفہ نکلنے تک فقرے میں ذکر کردہ کاموں سے باز رہے۔ عکرمہ کہتے ہیں کہ میرا یہ جواب حضرت عمر بن عبدالعزیز کو بہت پسند آیا۔ عبدالرزاق نے معمر سے اور انھوں نے حسن سے قول باری (تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ) کی تفسیر میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "چھ یا سات ماہ کے مابین"۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ 'حین' کے لفظ کا اطلاق وقت مبہم پر ہوتا ہے لیکن اس سے ایک متقرر وقت مراد لینا بھی درست ہے۔ قول باری ہے (فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ۔ اللہ کی تسبیح ہے جب تم شام کرو اور جب صبح کرو) پھر فرمایا (وَحِينَ تُظْهِرُونَ۔ اور جب تم دوپہر کرو) یہاں یہ لفظ نماز فجر، ظہر اور مغرب کے اوقات پر محمول ہے اگرچہ اس میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے بھی ہے۔ یہاں لفظ 'حین' سے ان اوقات میں فرض نمازوں کی ادائیگی مراد ہے اس لیے یہاں یہ لفظ ان نمازوں کے اوقات کے لیے اسم بن گیا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباس سے لفظ 'حین' کی تفسیر میں "صبح اور شام" کی جو روایت منقول ہے اس میں آپ کا ذہن اس قول باری کی طرف گیا ہے (حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ)

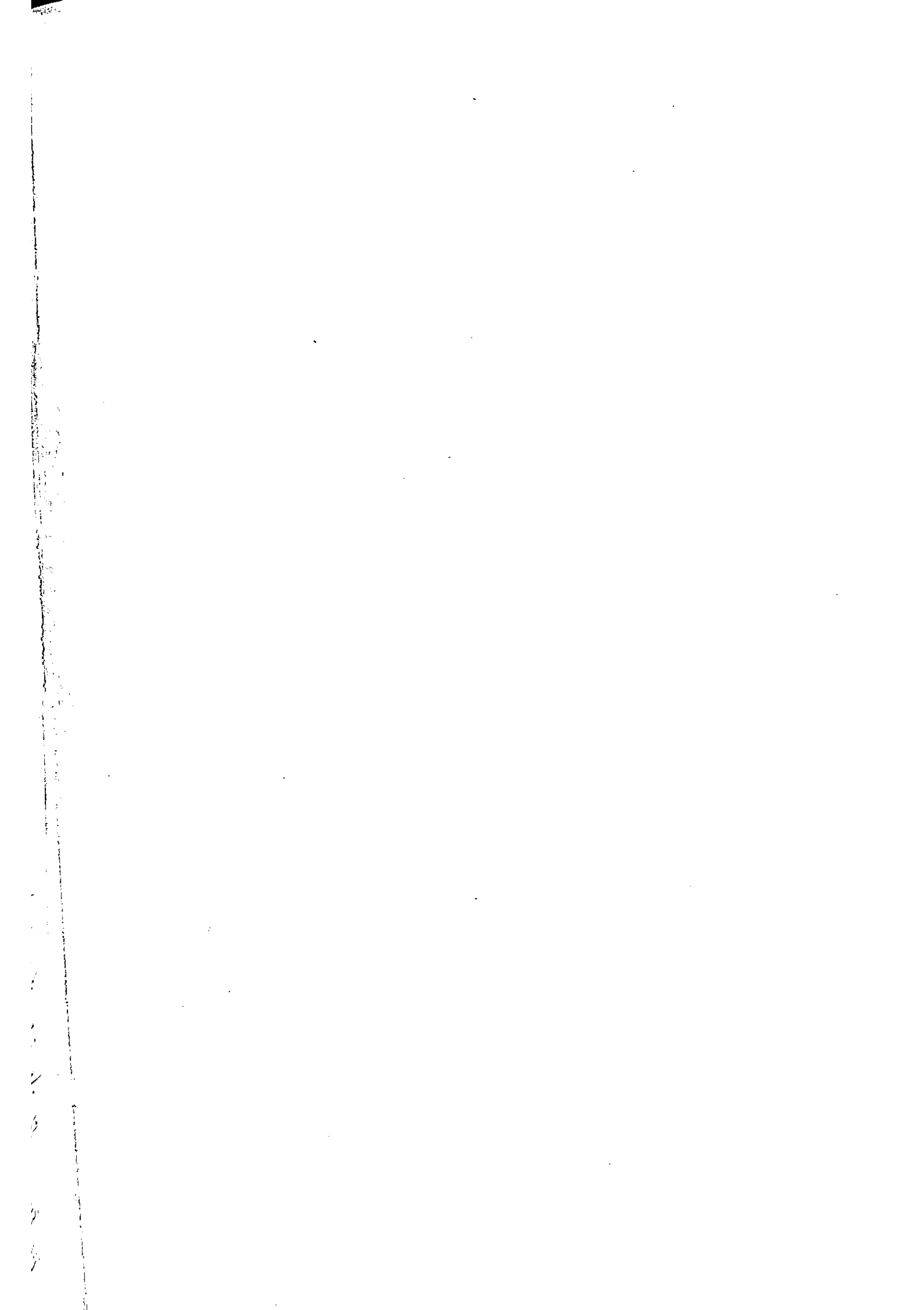
بعض دفعہ 'حین' کے لفظ کا اطلاق کر کے اس سے کم سے کم وقت مراد لیا جاتا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (وَسَوْفَ يَعْلَمُونَ حِينَ يَرَوْنَ الْعَذَابَ۔ عنقریب انھیں معلوم ہو جائے گا جب وہ عذاب کو دیکھ لیں گے) یہاں یہ لفظ دیکھنے کے وقت پر محمول ہے۔ دیکھ لینے کا وقت انتہائی مختصر ہوتا ہے اس میں کوئی امتداد نہیں ہوتا۔ بعض دفعہ اس لفظ کا اطلاق کر کے چالیس سال کی مدت مراد ہوتی ہے اس لیے کہ قول باری (هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا۔ بے شک انسان پر زمانہ میں ایک ایسا وقت بھی آ چکا ہے کہ وہ کوئی قابل ذکر چیز ہی نہیں تھا) کی تفسیر میں مروی ہے کہ اس سے چالیس سال مراد ہے۔

آیت زیر بحث کی تفسیر کے سلسلے میں ہم نے سلف سے ایک سال، چھ ماہ، تیرہ سال اور دو ماہ کے جو اقوال نقل کیے ہیں ان سب کا احتمال موجود ہے۔ جب بات اس طرح ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ 'حین' ایک ایسا اسم ہے جس کا اطلاق متکلم کے حسب منشا وقت مبہم پر، کم سے کم وقت پر اور مقررہ مدت پر ہوتا ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جو شخص یہ قسم کھا بیٹھے کہ وہ فلاں شخص سے گفتگو نہیں کرے گا، اس کی مدت اس نے اسی لفظ 'حین' سے مقرر کی ہو تو اس صورت میں اس قسم کو چھ ماہ کی مدت پر محمول کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک بات تو واضح ہے کہ قسم کھانے والے نے یہ لفظ کہہ کر کم سے کم وقت مراد نہیں لیا ہے اس لیے کہ عام حالات میں لوگ کم سے کم مدت کے قلیل وقت کے لیے قسم نہیں کھاتے، نیز

یہ بھی ظاہر ہے کہ قسم کھانے والے نے اس سے چالیس برس کی مدت مراد نہیں لی ہے اس لیے کہ جو شخص چالیس برس کی مدت کے لیے ایک قسم کھائے گا وہ گویا ہمیشہ کے لیے قسم کھائے گا اور اس میں وقت کی کوئی پابندی نہیں ہوگی۔ پھر قول باری (تُؤْتِیْ اُکُلَھَا کُلَّ حِیْنٍ بِاِذْنِ رَبِّھَا) کی تفسیر میں مدت کے بارے میں سلف کے مابین اختلاف رائے پایا گیا جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں تو اس میں کم سے کم وقت چھ ماہ کا عرصہ ہوگا اس لیے کہ کھجور کی فصل کی کٹائی سے لے کر نئے شگوفے نکلنے کے وقت تک کی مدت چھ ماہ ہوتی ہے۔ ایک سال کی مدت کے اعتبار سے چھ ماہ کی مدت کا اعتبار اولیٰ ہے اس لیے کہ پھل لگے رہنے کی مدت ایک سال تک نہیں پھیلتی بلکہ یہ مدت منقطع ہو جاتی ہے یہاں تک کہ اس میں کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔ لیکن اگر ہم چھ ماہ کی مدت کا اعتبار کریں گے تو یہ ظاہر لفظ کے موافق ہوگا یعنی کھجور کا درخت چھ ماہ پھل دیتا ہے اور چھ ماہ پھل کے بغیر رہتا ہے۔ جن حضرات نے آیت کی تفسیر میں دو ماہ کا اعتبار کیا ہے ان کا یہ اعتبار کوئی معنی نہیں رکھتا اس لیے کہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ کھجور کی فصل کی کٹائی سے لے کر نئے شگوفے نکلنے تک کی مدت دو ماہ سے زائد ہوتی ہے، اگر ان حضرات نے درخت پر پھل کا دو ماہ تک باقی رہنے کا اعتبار کیا ہے تو ہمیں یہ معلوم ہے کہ شگوفے نکلنے کے وقت سے کھجور اتارنے کے وقت تک کا عرصہ بھی دو ماہ سے زائد ہوتا ہے۔ جب ایک سال نیز چھ ماہ کی مدتوں کا ان وجوہات کی بنا پر اعتبار باطل ہو گیا جن کا ہم نے سطور بالا میں ذکر کیا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ چھ ماہ کی مدت کا اعتبار ہی اولیٰ ہے۔




سورة النحل



مویشیوں کے فوائد

قول باری ہے (وَالْاَنْعَامَ خَلَقَھَا لَکُمْ فِیْھَا دِفْءٌ وَّ مَنَافِعُ وَ مِنْھَا تَاْکُلُوْنَ۔ اس نے جانور پیدا کیے جن میں تمھارے لیے پوشاک بھی ہے اور خوراک بھی اور طرح طرح کے دوسرے فائدے ہیں) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ "دفء" سے لباس اور پوشاک مراد ہے۔ حسن کا قول ہے کہ اس لفظ سے جانوروں کے بال اور اون مراد ہیں جن کے ذریعے حرارت حاصل کی جاتی ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ اس بات کا مقتضی ہے کہ جانوروں کے بالوں اور اون سے تمام احوال یعنی زندہ اور مردہ حالتوں میں فائدہ اٹھانا جائز ہے۔

قول باری ہے (وَالْخَیْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِیْرَ لِتَرْکَبُوْھَا وَ زِیْنَۃً۔ اس نے گھوڑے خچر اور گدھے پیدا کیے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور وہ تمھاری زندگی کی رونق بنیں) ہشام الدستوائی نے یحیٰی بن کثیر سے، انھوں نے نافع سے اور انھوں نے علقمہ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ گھوڑوں، خچروں اور گدھوں کا گوشت مکروہ سمجھتے تھے اور فرماتے تھے کہ قول باری (وَالْاَنْعَامَ خَلَقَھَا لَکُمْ) میں جن جانوروں کا ذکر ہے وہ کھانے کے لیے ہیں اور زیر بحث آیت میں جن تین جانوروں کا ذکر ہے وہ سواری کے لیے ہیں۔ امام ابوحنیفہ نے ہیثم سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ گھوڑوں کا گوشت مکروہ سمجھتے تھے اور قول باری (وَالْخَیْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِیْرَ لِتَرْکَبُوْھَا وَزِیْنَۃً) کے یہی معنی لیتے تھے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ گھوڑوں کے گوشت کی ممانعت کی یہ ایک واضح دلیل ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے مویشیوں کا ذکر کیا اور ان سے حاصل ہونے والے فوائد میں سے ایک فائدہ یہ بیان کیا کہ ان کا گوشت تم کھاتے ہو۔ چنانچہ ارشاد ہوا (وَالْاَنْعَامَ خَلَقَھَا لَکُمْ فِیْھَا دِفْءٌ وَّ مَنَافِعُ وَ

مِنْهَا تَاْكُلُوْنَ) اس کے بعد گھوڑوں، خچروں اور گدھوں کا ذکر کیا اور ان کے فوائد یہ بیان کیے کہ یہ سواری کے کام آتے ہیں اور یہ تمھاری زندگی کی رونق ہیں۔ اگر ان کا گوشت بھی ان سے حاصل ہونے والے فوائد میں داخل ہوتا تو اللہ تعالیٰ مویشیوں کے فوائد میں گوشت کے ذکر کی طرح یہاں بھی اس کا ضرور ذکر کرتا خاص طور پر گوشت کا استعمال جانور سے حاصل ہونے والے فوائد میں سب سے بڑا فائدہ ہوتا ہے۔ ان تینوں جانوروں کے گوشت کی اباحت اور ممانعت کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متضاد روایتیں منقول ہیں۔ عکرمہ بن عمار نے یحییٰ بن کثیر سے، انھوں نے ابو سلمہ سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ غزوۂ خیبر کے موقعہ پر لوگوں کو فاقہ اور بھوک کا سامنا کرنا پڑا۔ انھوں نے گھوڑے، خچر اور گدھے ذبح کر لیے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پالتو گدھے، خچر، گھوڑے، کچلیوں والے درندے اور پنجوں والے پرندے حرام قرار دیے۔ اسی طرح آپ نے کسی کی کوئی چیز اچک لینے نیز لوٹ مار کو بھی حرام قرار دیا۔ سفیان بن عیینہ نے عمرو بن دینار سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ بن عبداللہ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں۔ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو گھوڑوں کا گوشت کھلایا تھا۔ آپؐ نے ہمیں گدھوں کے گوشت کی ممانعت کر دی تھی۔

عمرو بن دینار نے حضرت جابرؓ سے اس حدیث کا سماع نہیں کیا تھا اس لیے کہ ابن جریج نے اس حدیث کی عمرو بن دینار سے، انھوں نے ایک شخص سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے۔ حضرت جابرؓ غزوۂ خیبر کے موقع پر موجود نہیں تھے اس لیے محمد بن اسحاق نے سلام بن کرکرہ سے، انھوں نے عمرو بن دینار سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے جبکہ حضرت جابرؓ خیبر کے موقعہ پر موجود نہیں تھے۔ نیز یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گدھوں کے گوشت کی ممانعت کر دی تھی اور گھوڑوں کے گوشت کی اجازت دے دی تھی۔ اس طرح حضرت جابرؓ سے اس سلسلے میں مروی روایات کا آپس میں تعارض ہے۔ اس صورت میں ان روایات کے متعلق دو باتیں کہی جا سکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ جب ایک چیز کے متعلق دو روایتیں منقول ہوں، ایک میں اس کی ممانعت کا حکم ہو اور دوسری میں اباحت کا تو اس صورت میں ممانعت کی روایت اولیٰ ہوگی اس لیے کہ ممکن ہے شارع علیہ السلام نے کسی وقت اس چیز کی اباحت کر دی ہو اور پھر اس کی ممانعت کا حکم صادر کر دیا ہو۔ یہ اس لیے ہے کہ ہر چیز کے اندر اصل کے اعتبار سے اباحت ہوتی ہے اور ممانعت اس پر بعد میں لامحالہ طاری ہوتی ہے جبکہ ہمیں کسی ایسی اباحت کا علم نہیں ہے جو ممانعت کے بعد آئی ہو۔ اس لیے لامحالہ ممانعت کا حکم ثابت ہوگا کیونکہ ممانعت کے بعد اباحت کا کوئی ثبوت نہیں ہے سلف کی ایک جماعت سے یہی مفہوم مروی ہے۔ ابن وہب نے لیث بن سعد سے روایت کی ہے ایک دفعہ عصر کے بعد سورج گرہن شروع ہوگیا۔ ہم اس وقت مکہ مکرمہ میں تھے۔ یہ سنہ ۱۱۳ھ کا واقعہ ہے اس وقت

مکہ مکرمہ میں بہت سے اہلِ علم موجود تھے جن میں ابن شہاب زہری، ابوبکر بن حزم، قتادہ اور عمرو بن شعیب شامل تھے۔ لیث کہتے ہیں کہ ہم عصر کے بعد کھڑے ہو کر اللہ تعالیٰ سے دعائیں کرتے رہے۔ میں نے ایوب بن موسیٰ القرشی سے پوچھا کہ لوگ اس موقعہ پر صلوٰۃ الخوف کیوں نہیں پڑھتے جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے موقعہ پر یہ نماز ادا کی ہے۔ یہ سن کر ایوب نے فرمایا: عصر کی نماز کے بعد نماز کی ممانعت آئی ہے اسی لیے لوگ نماز نہیں پڑھ رہے ہیں۔ ممانعت ایک چیز کے لیے قاطع ہوتی ہے۔" حضرت جابرؓ سے مروی روایت کی ایک توجیہ تو یہ ہوئی۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ حضرت جابرؓ سے مروی دونوں روایتیں متعارض ہیں اس لیے دونوں ساقط ہو گئیں گویا کہ ان کی روایت ہی نہیں ہوئی۔ اسرائیل بن یونس نے عبدالکریم الجزری سے، انھوں نے عطاء بن ابی رباح سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہم گھوڑوں کا گوشت کھایا کرتے تھے۔" عطاء کہتے ہیں کہ میں نے جابرؓ سے خچروں کے گوشت کے متعلق پوچھا تو انھوں نے نفی میں جواب دیا۔

گھوڑے کا گوشت حلال ہے یا حرام؟

ہشام بن عروہ نے فاطمہ بنت المنذر سے، انھوں نے حضرت اسماء بنت ابی بکر سے روایت کی ہے وہ فرماتی ہیں کہ "ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک گھوڑا ذبح کر کے اس کا گوشت کھا لیا تھا۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت میں فریق مخالف کے لیے کوئی دلیل موجود نہیں ہے اس لیے کہ روایت میں اس کا ذکر نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اس کا علم ہو گیا تھا اور آپ نے اس کی توثیق فرما دی تھی۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق علم اور توثیق کا ثبوت مل بھی جائے تو اسے اس زمانے پر محمول کیا جائے گا جب ابھی اس کی ممانعت نہیں ہوئی تھی۔

بقیہ بن الولید نے ثور بن یزید سے، انھوں نے صالح بن یحییٰ بن المقدام سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے صالح کے دادا سے اور انھوں نے حضرت خالدؓ بن الولید سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کے گوشت کی ممانعت فرما دی تھی۔ زہری کا قول ہے کہ ہمیں اس بات کا کوئی علم نہیں کہ محاصرے کی صورت کے علاوہ گھوڑوں کا گوشت کبھی کھایا گیا تھا۔ امام ابویوسفؒ امام محمد اور امام شافعی کا قول ہے کہ گھوڑوں کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی قسم کی اسود بن یزید، حسن بصری اور شریح سے بھی روایت ہے۔ امام ابوحنیفہ گھوڑوں کے گوشت میں علی الاطلاق تحریم کے قائل نہیں ہیں۔ اور ان کے نزدیک اس گوشت کا حکم پالتو گدھوں کے گوشت کے حکم جیسا نہیں ہے۔

امام ابوحنیفہ نے اس گوشت کو اباحت اور ممانعت کی متعارض روایات کی بنا پر مکروہ قرار دیا ہے
نظر اور قیاس کی جہت سے امام ابوحنیفہ کے مسلک کے حق میں یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ گھوڑا کھروں والا
ایک پالتو جانور ہے اس لیے وہ گدھوں اور خچروں کے مشابہ ہو گیا۔ ایک اور جہت سے دیکھیے۔ سب کا اس پر
اتفاق ہے کہ خچر کا گوشت نہیں کھایا جائے گا جبکہ خچر کی پیدائش گھوڑے کے نطفے سے ہوتی ہے۔ اگر خچر
کی ماں یعنی گدھی حلال ہوتی تو خچر کا حکم بھی اس کی ماں کے حکم جیسا ہوتا اس لیے کہ بچے کا حکم ماں کے حکم کی طرح
ہوتا ہے کیونکہ بچہ ماں کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی پالتو گدھی کسی جنگلی گدھے سے
جفتی کی بنا پر بچہ پیدا کر دے تو اس بچے کا گوشت نہیں کھایا جائے گا لیکن اگر کوئی جنگلی گدھی کسی
پالتو گدھے سے جفتی کے نتیجے میں بچہ پیدا کر دے تو اس بچے کا گوشت کھایا جائے گا۔ اس سے یہ بات
معلوم ہوئی کہ بچہ ماں کے تابع ہوتا ہے باپ کے تابع نہیں ہوتا۔ جب خچر کا گوشت کھایا نہیں جاتا خواہ
اس کی ماں گھوڑی کیوں نہ ہو تو یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ گھوڑوں کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔

زیور کے بارے میں حکم

قول باری ہے (وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُوْنَهَا۔ اور تاکہ اس سے زینت کی وہ چیزیں نکالو
جنہیں تم پہنا کرتے ہو) امام ابویوسف اور امام محمد اس آیت سے اس مسئلے میں استدلال کرتے ہیں جس میں ایک
شخص نے زیور نہ پہننے کی قسم کھائی ہو اور پھر وہ موتی پہن لے تو حانث ہو جائے گا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے
سمندر سے نکلنے والے موتی کو زیور کے نام سے موسوم کیا ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ شخص حانث نہیں
ہوگا اس لیے کہ قسموں کو ان معانی پر محمول کیا جاتا ہے جو لوگوں کے درمیان متعارف ہوتے ہیں۔ عرف میں صرف
موتی کو زیور کے نام سے موسوم کرنا موجود نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ موتی فروخت کرنے والا زیورات
فروخت کرنے والا نہیں کہلائے گا۔ رہ گئی آیت تو اس میں یہ بھی ارشاد ہے (لِتَاْكُلُوْا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا
تاکہ تم اس سے تر و تازہ گوشت لے کر کھاؤ) جبکہ اس مسئلے میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔
کہ اگر کسی نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی ہو اور پھر مچھلی کھا لے تو حانث نہیں ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے
مچھلی کو بھی تر و تازہ گوشت کا نام دیا ہے۔

مسکر یعنی نشہ آور مشروب

قول باری ہے (وَمِنْ ثَمَرٰتِ النَّخِيْلِ وَالْاَعْنَابِ تَتَّخِذُوْنَ مِنْهُ سَكَرًا وَ

رِزْقًا حَسَنًا۔

اسی طرح کھجور کے درختوں اور انگور کے بیلوں سے بھی جس سے تم نشہ آور بھی بنا لیتے ہو اور پاک رزق بھی)
آیت میں وارد لفظ سکر کی تفسیر میں سلف کے مابین اختلاف رائے ہے۔ حسن اور سعید بن جبیر سے مروی ہے
کہ دونوں نے فرمایا کھجور کے درختوں اور انگور کی بیلوں میں سے حاصل ہونے والا رس اور شیرہ اگر حرام ہے تو
وہ سکر کہلائے گا اور اگر حلال ہے تو وہ رزق حسن ہوگا۔ ابراہیم نخعی، شعبی اور ابو رزین سے مروی ہے کہ
سکر شراب کو کہتے ہیں۔ جریر نے مغیرہ سے انھوں نے ابراہیم سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے
روایت کی ہے کہ سکر شراب کو کہتے ہیں۔ ابن بشر نے ابو زرعہ بن عمرو بن جریر سے روایت کی ہے کہ سکر
شراب کو کہتے ہیں لیکن یہ شراب کھجور کی ہوتی ہے۔ ان حضرات کا قول ہے کہ شراب کی تحریم کی بنا پر اس کا حکم
منسوخ ہو چکا ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے انھیں ابوعبید
نے، انھیں عبدالرحمٰن نے سفیان سے، انھوں نے اسود بن قیس سے، انھوں نے عمرو بن سفیان سے، انھوں نے
حضرت ابن عباسؓ سے کہ آپ نے فرمایا اس سے مراد ان دونوں درختوں کے پھلوں کی وہ صورت ہے جو حرام کر دی
گئی ہے اور پھلوں کی وہ صورت جو حلال ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ قول بھی پہلے حضرات کے قول کی طرح ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد نے روایت بیان
کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں حجاج نے ابن جریج اور عثمان بن عطاء خراسانی
سے اور ان دونوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ آپ نے قول باری (تَتَّخِذُوْنَ مِنْهُ سَكَرًا) کی تفسیر میں
فرمایا "سکر نبیذ کو کہتے ہیں اور رزق حسن زبیب یعنی منقّٰی کو" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب سلف نے سکر
کی تفسیر شراب، نبیذ اور حرام مشروب سے کی تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ سکر کا اسم ان تمام پر واقع
ہوتا ہے۔ پھر سلف کا یہ کہنا کہ تحریم خمر کے حکم کی بنا پر اس کا حکم منسوخ ہو چکا ہے اس پر دلالت کرتا ہے
آیت سکر کی اباحت کی مقتضی ہے جس میں شراب اور نبیذ دونوں داخل ہیں۔ البتہ ان دونوں میں سے شراب
کی حرمت ثابت ہو گئی ہے لیکن نبیذ کی تحریم ثابت نہیں ہے۔ اس لیے ظاہر آیت کی بنا پر نبیذ کی حلّت
واجب ہے۔ اس لیے کہ اس حکم کا نسخ ثابت نہیں ہے جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ تحریم خمر کے حکم کی
بنا پر نبیذ کی حلت کا حکم بھی منسوخ ہو چکا ہے اس کا یہ دعویٰ دلالت شرعیہ کے بغیر درست نہیں ہو سکتا
اس لیے کہ خمر کا اسم نبیذ کو شامل نہیں ہوتا۔ سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: "سکر
عجمیوں کی شرابوں کا نام ہے اور رزق حسن اس مشروب کا نام ہے جسے لوگ نبیذ کی صورت میں بناتے ہیں
نیز سرکے کا نام ہے جسے لوگ استعمال کرتے ہیں۔ یہ آیت نازل ہوئی اور شراب حرام نہیں ہوئی۔ شراب

کی حرمت کا حکم تو سورۂ مائدہ میں آیا ہے۔" امام ابو یوسف نے روایت بیان کی ہے۔ انھیں ایوب بن جابر الحنفی نے اشعث بن سلیمان سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں یمن کی طرف روانہ کیا تو یہ حکم دیا کہ لوگوں کو نشہ آور مشروب یعنی سکر سے روکیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اس حرام سکر سے نقیع تمر مراد ہے یعنی خشک کھجور کی شراب جو پانی میں بھگو کر بنائی جاتی ہے۔

جانوروں کے دودھ کے بارے میں

قول باری ہے (نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ۔ ان کے پیٹ سے گوبر اور خون کے درمیان ہم ایک چیز تمھیں پلاتے ہیں یعنی خالص دودھ جو پینے والوں کے لیے نہایت خوشگوار ہے) آیت میں مردہ بکری سے نکالے ہوئے دودھ کی طہارت پر دو وجوہ سے دلالت موجود ہے۔ اول دودھ کی اباحت میں لفظ کا عموم جس میں زندہ حالت میں جانور سے نکالے ہوئے دودھ اور مردہ حالت میں نکالے ہوئے دودھ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ دودھ گوبر اور خون کے درمیان سے خارج ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے اس دودھ کی طہارت کا حکم لگا دیا حالانکہ دودھ پیدا ہونے کی جگہ وہی ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پیدا ہونے کی جگہ کی نجاست کی وجہ سے دودھ نجس نہیں ہوتا۔ مردہ جانور کا تھن اس کی جائے پیدائش ہے۔ اس کی وجہ سے دودھ اسی طرح نجس نہیں ہوتا جس طرح گوبر اور خون کی مجاورت اور پڑوس کی بنا پر نجس نہیں ہوتا۔

شہد شفا ہے

قول باری ہے (یَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ۔ اس مکھی کے اندر سے رنگ برنگ کا ایک شربت نکلتا ہے جس میں لوگوں کے لیے شفا ہے) اس میں شہد کی طہارت کا بیان ہے جب کہ یہ بات واضح ہے کہ شہد میں مردہ مکھیاں اور ان کے انڈے بچے ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے اس کی طہارت کا حکم لگا دیا نیز یہ بتا دیا کہ اس میں لوگوں کے لیے شفا کا سامان ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ ہر ایسا جانور جس کے اندر خون نہ ہو اگر وہ پاک چیز میں مر جائے تو اس سے وہ چیز خراب اور ناپاک نہیں ہوتی۔

آقا اور اموالِ غلام کے بارے میں

قول باری ہے (وَاللّٰہُ فَضَّلَ بَعْضَکُمْ عَلٰی بَعْضٍ فِی الرِّزْقِ فَمَا الَّذِیْنَ فُضِّلُوْا بِرَآدِّیْ رِزْقِھِمْ عَلٰی مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُھُمْ۔ اور دیکھو، اللہ نے تم میں سے بعض کو بعض پر رزق میں فضیلت عطا کی ہے۔ پھر جن لوگوں کو یہ فضیلت دی گئی ہے وہ ایسے نہیں ہیں کہ اپنا رزق اپنے غلاموں کی طرف پھیر دیا کرتے ہوں) حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ یہ لوگ اپنے غلاموں کو اپنے اموال میں شریک نہیں کرتے تاکہ دونوں ان اموال میں برابر کے حصہ دار بن جائیں، اپنی ذات کے لیے تو وہ لوگ یہ بات پسند نہیں کرتے لیکن وہ لوگ میرے بندوں کو میری حکومت اور میرے ملک میں میرا شریک ٹھہراتے ہیں۔ ایک قول کے مطابق آقا اور غلام سب کے سب اس لحاظ سے یکساں ہیں کہ میں نے ان سب کو رزق دیا ہے نیز یہ کہ کسی آقا کے لیے اپنے غلام کو رزق دینا ممکن ہی نہیں ہے مگر صرف اس بنا پر کہ میں نے اسے رزق عطا کیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت آقا اور غلام کے درمیان ملکیت کے لحاظ سے مساوات کے انتفاء پر دلالت کرتی ہے۔ اس میں دو وجوہ سے یہ دلیل موجود ہے کہ غلام کو کسی چیز کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ اول تو یہ کہ اگر غلام کے لیے اس چیز کی ملکیت جائز ہوتی جسے اس کا آقا اس کی ملکیت میں دے دیتا تو اس صورت میں آقا کے لیے اپنا مال اس کی ملکیت میں دے دینا جائز ہوتا اور اس طرح غلام اس مال کا مالک بن کر آقا کے ساتھ برابر کا حصہ دار بن جاتا۔ اس صورت میں غلاموں کی ملکیت آقا کی ملکیت کی طرح ہو جاتی بلکہ یہ بات جائز ہوتی کہ ملکیت کے لحاظ سے غلام اپنے آقا سے افضل ہوتا اور اس کی ملکیت کا دائرہ زیادہ وسیع ہوتا۔ اس بیان میں یہ دلیل موجود ہے کہ غلام کو کسی چیز کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی خواہ آقا کوئی چیز اس کی ملکیت میں کیوں نہ دے دے۔ اس لیے کہ آیت ان دونوں کے درمیان ملکیت میں مساوات کی نفی کی مقتضی ہے۔ اسے ایک اور پہلو سے دیکھیے، اللہ تعالیٰ نے آقا اور غلام کی اس صورت حال کو مشرکین کی بت پرستی کے لیے بطور مثال بیان فرمایا اور یہ بات سب کو معلوم تھی کہ بت کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ غلام بھی کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اس لیے کہ مثال میں غلام اور آزاد کے درمیان شراکت کی نفی کر دی گئی ہے جس طرح اللہ اور بتوں کے درمیان اس چیز کی نفی کر دی گئی ہے۔

حفدۃ کی تشریح

قول باری ہے (وَجَعَلَ لَکُمْ مِّنْ اَزْوَاجِکُمْ بَنِیْنَ وَحَفَدَۃً۔ اور اسی نے ان بیویوں سے

تمہیں بیٹے اور پوتے عطا کیے) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حفدہ نوکروں اور مددگاروں کو کہتے ہیں۔ حسن کا قول ہے۔" من اعانک فقد حفدک " (جس شخص نے تمہاری اعانت کی وہ تمہارا حفید یعنی مددگار بن گیا) مجاہد، قتادہ اور طاؤس کا قول ہے کہ حفدہ نوکروں اور خدمت گاروں کو کہتے ہیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، ابوالضحیٰ، ابراہیم نخعی اور سعید بن جبیر کا قول ہے کہ دو بہنوں کو حفدہ کہتے ہیں۔ ایک قول کے مطابق حفد کے اصل معنی اسراع فی العمل (کام میں تیزی دکھانے) کے ہیں، اسی سے دعائے قنوت میں یہ فقرہ ہے۔ وَاِلَیْکَ نَسْعٰی وَ نَحْفِدُ ' یعنی ہم تیری طرف دوڑے آتے اور اس میں تیزی دکھاتے ہیں 'حفدۃ حافد' کی جمع ہے جس طرح کملۃ ' کامل کی جمع ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب سلف نے حفدہ کے دو معنی بیان کیے ہیں ایک نوکر چاکر اور مددگار اور دوسرے دو بہنیں۔ تو اب ضروری ہے کہ اس لفظ کو انھیں دو معنوں پر محمول کیا جائے۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ باپ اپنے بیٹے سے خدمت اور مدد لینے کا حق رکھتا ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَجَعَلَ لَکُمْ مِنْ اَزْوَاجِکُمْ بَنِیْنَ وَحَفَدَۃً) اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ باپ اگر بیٹے کو اپنی خدمت کے لیے اجرت پر رکھ لے تو بیٹا خدمت کی صورت میں اجرت کا مستحق نہیں ہوگا اس لیے کہ باپ کو اجارے کے بغیر بھی بیٹے سے یہ خدمت لینے کا حق حاصل ہے۔

قول باری ہے (ضَرَبَ اللّٰہُ مَثَلاً عَبْدًا مَّمْلُوْکًا لَّا یَقْدِرُ عَلٰی شَیْءٍ۔ اللہ ایک مثال دیتا ہے ایک تو ہے غلام جو دوسرے کا مملوک ہے، اور خود کوئی اختیار نہیں رکھتا) حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ سے مروی ہے کہ یہ مثال اس کافر کی بیان کی گئی ہے جس کی ذات میں کوئی بھلائی نہیں ہوتی اور اس مومن کی جو بھلائیاں اور نیکیاں کماتا ہے۔ حسن اور مجاہد کے قول کے مطابق یہ مثال مشرکین کی بت پرستی کے سلسلے میں بیان کی گئی ہے۔ مشرکین ان بتوں کی پوجا کرتے ہیں جو کسی چیز کے مالک نہیں ہیں اور اس ذات کی پرستش سے منہ موڑتے ہیں جو ہر چیز کی مالک ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ آیت کئی طرح سے اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا۔ ایک تو یہ قول باری ہے (عَبْدًا مَّمْلُوْکًا) اس میں صفت اور موصوف دونوں نکرہ کی صورت میں ہیں اس لیے یہ غلاموں کی جنس کے لیے عام ہے۔ جس طرح کوئی یہ کہے" لا تکلم عبدًا" (کسی غلام سے گفتگو نہ کرو) یا" اعط ھذا عبدًا" (یہ چیز کسی غلام کو دے دو) اس صورت میں اس حکم کے اندر ہر وہ شخص آجائے گا جو غلام کے نام سے موسوم ہوگا۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (یَتِیْمًا ذَا مَقْرَبَۃٍ اَوْ مِسْکِیْنًا ذَا مَتْرَبَۃٍ کسی یتیم کو جو قرابت دار ہو یا مسکین کو جو خاک نشین ہو) اس میں چونکہ لفظ نکرہ ہے اس لیے

آیت کے حکم کے تحت ہر وہ شخص آجائے گا جو اس لفظ کے دائرے میں آتا ہو۔ اسی طرح قول باری (عبداً مملوکاً) تمام غلاموں کو اپنے دائرے میں لے لیتا ہے۔ پھر ارشاد ہوا (لا یقدر علی شیء) اس میں یا تو نفی قدرت مراد ہے یا نفی ملک یا دونوں کی نفی۔ اب یہ تو ظاہر بات ہے کہ نفی قدرت مراد نہیں ہے اس لیے کہ غلام اور آزاد جس طرح غلامی اور آزادی میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں اس طرح قدرت کے اندر مختلف نہیں ہوتے اس لیے کہ غلام بعض دفعہ آزاد سے بڑھ کر قدرت رکھنے والا ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نفی قدرت مراد نہیں ہے۔ اس لیے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہاں ملکیت کی نفی مراد ہے۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا۔ ایک اور پہلو سے دیکھیے۔ اللہ تعالیٰ نے بتوں کے لیے بطور مثال یہ بات فرمائی ہے اور اس میں بتوں کو ملکیت کی نفی کے اندر ان غلاموں کے مشابہ قرار دیا ہے جو دوسروں کے مملوک ہوتے ہیں۔ اب یہ بات واضح ہے کہ اصنام کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے اس سے یہ بات ضروری ہوگئی کہ جن لوگوں یعنی غلاموں کی صورت میں یہ مثال بیان ہوئی ہے وہ بھی کسی چیز کے مالک نہ قرار دیے جائیں ورنہ ان کے ذریعے مثال بیان کرنے کا فائدہ ختم ہو جائے گا اور پھر اس صورت میں غلام اور آزاد کے ذریعے اس مثال کو بیان کرنے کا حکم یکساں ہو جائے گا۔ نیز اگر یہاں کا کوئی خاص غلام مراد ہوتا جو کسی چیز کا مالک نہیں اور اس بات کا جواز ہوتا کہ غلاموں میں سے ایسے بھی ہو سکتے ہیں جنھیں ملکیت حاصل ہوتی ہے تو پھر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہوتا "ضرب اللہ مثلاً رجلاً لا یقدر علی شیء" لیکن جب اللہ تعالیٰ نے خصوصیت کے ساتھ عبد یعنی غلام کا ذکر فرمایا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ غلام کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ اس کا تعلق ان لوگوں سے ہے جو کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ابراہیم نے عکرمہ سے، انھوں نے یعلیٰ بن منیہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آیت کا نزول قریش کے ایک شخص اور اس کے غلام کے بارے میں ہوا تھا پھر یہ دونوں مسلمان ہوگئے تھے پھر دوسری آیت ایسے دو شخصوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی جن میں سے ایک گونگا تھا اور اسے کسی چیز پر قدرت نہیں تھی۔ آیت کا اختتام قول باری (صراط مستقیم) پر ہوتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ حضرت عثمانؓ کا ایک غلام تھا جس کی وہ کفالت کرتے اور اس کے اخراجات برداشت کرتے تھے۔ اس طرح حضرت عثمانؓ وہ شخص تھے جو آیت میں مذکورہ الفاظ (ومن یامر بالعدل وھو علی صراط مستقیم۔ دوسرا شخص ایسا ہے کہ انصاف کا حکم دیتا ہے اور راہ راست پر قائم ہے) کے مصداق تھے اور دوسرا شخص گونگا تھا۔

یہ بات اس امر کی موجب ہے کہ آیت کا نزول کسی خاص غلام کے بارے میں تسلیم کیا جائے اور یہ بھی جائز ہے کہ آیت کا نزول ان غلاموں کے بارے میں ہوا ہو جن کی ملکیت میں کوئی چیز نہ ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت ہے اور آیت کا ظاہر لفظ اس روایت کی نفی کرتا ہے اس لیے کہ آیت میں اگر کوئی معین غلام ہوتا تو الف لام حروف تعریف کے ذریعے اسے معرفہ لایا جاتا، نکرہ کی صورت میں اس کا ذکر نہ ہوتا۔ نیز یہ بھی معلوم ہے کہ آیت کے خطاب کا تعلق بت پرستوں اور ان کے خلاف استدلال کے ساتھ ہے۔ آپ اس قول باری کی طرف نہیں دیکھتے (وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ فَلَا تَضْرِبُوا لِلّٰهِ الْأَمْثَالَ اور اللہ کو چھوڑ کر ان کو پوجتے ہیں جن کے ہاتھ میں نہ آسمانوں سے انہیں رزق دینا ہے نہ زمین سے اور نہ یہ کام وہ کر ہی سکتے ہیں پس اس کے لیے مثالیں نہ گھڑو) اس کے بعد فرمایا (ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ) اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ جن بتوں کی پوجا کرتے ہیں ان کی مثال ان غلاموں جیسی ہے جو دوسروں کے مملوک ہوں اور خود کسی چیز کے مالک نہ ہوں نہ ہی کسی چیز کے وہ مالک بن سکتے ہوں۔ اس میں غلام کی ملکیت کی نفی کو اور مؤکد کر دیا گیا ہے۔ اگر آیت میں مذکور غلام سے کوئی معین غلام مراد ہوتا اور وہ ان لوگوں میں سے ہوتا جن کے لیے ملکیت کا جواز ہوتا تو پھر ایسے غلام اور آزاد کے درمیان کوئی فرق نہ ہوتا اور آیت میں خصوصیت کے ساتھ غلام کا ذکر لغو اور بے کار ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آیت میں دراصل غلاموں کی سرے سے ملکیت کی نفی مراد ہے۔

گونگے غلام کا حکم

اگر یہ کہا جائے کہ ارشاد باری ہے (وَضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لَا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلٰى مَوْلَاهُ۔ اللہ ایک اور مثال دیتا ہے۔ دو آدمی ہیں ایک گونگا بہرا ہے کوئی کام نہیں کر سکتا اپنے آقا پر بوجھ بنا ہوا ہے) لیکن آیت کی اس امر پر دلالت نہیں ہو رہی ہے کہ گونگا کسی چیز کا مالک نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا آیت میں گونگے سے گونگا غلام مراد ہے آپ اس قول باری کو دیکھیے (وَهُوَ كَلٌّ عَلٰى مَوْلَاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّهْهُ لَا يَأْتِ بِخَيْرٍ۔ اپنے آقا پر بوجھ بنا ہوا ہے جدھر بھی وہ اسے بھیجے کوئی بھلا کام اس سے نہ بن آئے) آقا کا ذکر نیز آقا کی طرف سے اسے بھیجنے کا بیان اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس سے مراد غلام ہے گویا اللہ تعالیٰ نے پہلی آیت میں ملکیت

کی نفی کے لیے بت کے مقابلہ میں ایک ایسے غلام کی مثال بیان کی جو گونگا نہیں تھا پھر دوسری آیت میں اس
کمی میں اور اضافہ کرتے ہوئے فرمایا (اَبْکَمُ لَا یَقْدِرُ عَلٰی شَیْءٍ وَّھُوَ کَلٌّ عَلٰی مَوْلَاہُ اَیْنَمَا یُوَجِّھْہُ
لَا یَاْتِ بِخَیْرٍ) یہ امر اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بتوں کا نقص اور ان میں خیر کی کمی کو مبالغہ کے
طور پر بیان کرنے کے لیے آیت میں گونگا غلام مراد لیا ہے۔ نیز یہ کہ وہ غلام کسی اور کا مملوک ہے جو اس میں
تصرف کرنے کا پورا پورا حق رکھتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَھُوَ کَلٌّ عَلٰی مَوْلَاہُ) میں چچا زاد بھائی مراد ہے اس لیے کہ
چچا زاد بھائی کو بھی مولیٰ کہا جاتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ
ایک شخص پر اس کے چچا زاد بھائی کے نان و نفقہ کی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، نہ ہی وہ اس پر بوجھ ہوتا
ہے اور نہ ہی وہ شخص اسے اپنے کاموں کی خاطر ادھر اُدھر بھیج سکتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے آیت
میں ابکم یعنی گونگے کے سلسلے میں دو باتوں کا ذکر کیا تو اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ اس سے کوئی آزاد شخص
مراد نہیں ہے جس کا کوئی چچا زاد بھی ہو بلکہ اللہ تعالیٰ نے ایک گونگا غلام مراد لیا ہے جو کسی کا مملوک ہو
علاوہ ازیں یہاں چچا زاد کے ذکر کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ چچا زاد بھائی کی بہ نسبت باپ بھائی
اور چچا ایک شخص کے زیادہ قریب ہوتے ہیں اور اس کے لیے ان رشتہ داروں کی حیثیت اولیٰ ہوتی ہے
اس بنا پر آیت میں وارد لفظ مولیٰ کو چچا زاد بھائی پر محمول کرنے سے اس کا فائدہ زائل ہو جائے گا۔ نیز جب
علی الاطلاق مولیٰ کا ذکر کیا جائے تو اس سے مراد یا تو مولائے رق (غلام) ہوتا ہے یا مولائے نعمت (آقا)
ہوتا ہے اور چچا زاد پر اسے کسی دلالت کی بنا پر محمول کیا جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اصنام مراد لینا درست نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (عَبْدًا مَّمْلُوْکًا)
ایسی بات اصنام کے متعلق نہیں کہی جا سکتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کی نظروں سے
دلالت کا مقام پوشیدہ رہ گیا اس لیے اللہ تعالیٰ نے صرف ایسے غلام کا ذکر کیا ہے جو ہمارا مملوک ہو
اور پھر اسے ان بتوں کے لیے مثال کے طور پر بیان کیا جنھیں لوگ پوجتے تھے اور یہ بتا دیا کہ ان بتوں کی
حیثیت ان غلاموں جیسی ہے جو کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے اور جس طرح ایک بت کسی حال میں بھی
کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اسی طرح ایک غلام بھی کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ
نے بتوں کو عباد (بندے) کہا ہے چنانچہ ارشاد ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ عِبَادٌ
اَمْثَالُکُمْ۔ تم لوگ اللہ کو چھوڑ کر جن کی پوجا کرتے ہو وہ بھی تمھاری طرح بندے ہیں)

غلام کی ملکیت کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اور امام شافعی

کا قول ہے کہ غلام نہ تو کسی چیز کا مالک ہو سکتا ہے اور نہ ہی ہمبستری کی خاطر کوئی لونڈی خرید سکتا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ غلام مالک بھی ہو سکتا ہے اور ہمبستری کی خاطر لونڈی بھی خرید سکتا ہے۔ امام ابوحنیفہ نے روایت بیان کی ہے، انھیں اسماعیل بن امیہ المکی نے سعید بن ابی سعید المقبری سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ انھوں نے فرمایا "کسی مملوک یعنی لونڈی کا فرج صرف اس شخص کے لیے حلال ہے جو اگر اسے فروخت کرے یا ہبہ کردے یا صدقہ کردے یا آزاد کردے تو اس کا یہ عمل جائز قرار دیا جائے"۔ اس سے حضرت ابن عمرؓ نے مملوک یعنی غلام مراد لیا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ایک غلام ہمبستری کے لیے کوئی لونڈی حاصل نہیں کرسکتا۔ اسی طرح یحیٰی بن سعید نے عبیداللہ سے، انھوں نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے۔ ابراہیم نخعی، ابن سیرین اور الحکم سے مروی ہے کہ غلام ہمبستری نہیں کرسکتا یعنی ہمبستری کے لیے کوئی لونڈی نہیں خرید سکتا۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ غلام تسری کرسکتا ہے یعمر نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ آپ اپنے بعض غلاموں کو تسری کرتے ہوئے دیکھتے لیکن انھیں اس سے نہیں روکتے تھے۔ حسن اور شعبی کا قول ہے کہ غلام اپنے آقا کی اجازت سے تسری کرسکتا ہے۔ امام ابویوسف نے العلاء بن کثیر سے، انھوں نے مکحول سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (العبد لا یتسری۔ غلام تسری نہیں کرے گا) یہ ارشاد اس پر دلالت کرتا ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا، اگر وہ کسی چیز کا مالک ہوتا تو اس کے لیے جماع کی خاطر لونڈی خریدنا بھی اس قول باری کی بنا پر جائز ہوجاتا (وَالَّذِیْنَ ھُمْ لِفُرُوْجِھِمْ حَافِظُوْنَ اِلَّا عَلٰی اَزْوَاجِھِمْ اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُھُمْ۔ اور وہ لوگ جو اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت کرتے ہیں مگر اپنی بیویوں سے یا ان سے جن کی ملکیت انھیں حاصل ہوتی ہے) اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (من باع عبدًا ولہ مال فمالہ للبائع الا ان یشترطہ المبتاع۔ جس شخص نے کوئی غلام فروخت کیا تو اس کا مال فروخت کنندہ کے لیے ہوگا الا یہ کہ خریدار نے اس کی شرط لگا دی ہو)

اس ارشاد کی دلالت اس بنا پر ہو رہی ہے کہ جب آپ نے غلام کے مال کو فروخت کنندہ یا خریدار میں سے کسی ایک کے لیے قرار دیا تو آپ نے غلام کو اس مال سے خالی ہاتھ خارج کردیا۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ آقا کو ہر اس چیز کو اپنے قبضے میں لینے کا حق ہوتا ہے جو غلام کے قبضے میں ہوتی ہے۔ بلکہ آقا اس چیز کا زیادہ حقدار ہوتا ہے اس لیے کہ غلام کی گردن کا وہ مالک ہوتا ہے۔ اگر غلام کے اندر مالک بننے کی اہلیت ہوتی تو آقا کے لیے اس کے قبضے کی چیز کو اپنے قبضے میں کرلینا جائز

نہ ہوتا۔ اس لیے کہ جن باتوں میں غلام اپنے آقا سے الگ اور جدا ہوتا ہے۔ ان باتوں میں آقا کو دخل دینے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ غلام اپنی بیوی کو طلاق دینے کا اختیار رکھتا ہے اور اسے اپنی بیوی سے ہمبستری کرنے کا بھی حق ہوتا ہے۔ اس کی بیوی اپنے آقا کی لونڈی ہوتی ہے لیکن آقا اسے طلاق دینے یا اس کے ساتھ ہمبستری کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اسی طرح وہ تمام امور جن کا ایک غلام اپنی ذات کے لحاظ سے مالک ہوتا ہے ان پر اس کے آقا کی ملکیت نہیں ہوتی۔ اس لیے اگر غلام مال کی ملکیت کا حق رکھتا تو آقا کو اس مال پر اس وجہ سے قبضہ کر لینے کا حق نہ ہوتا کہ وہ غلام اس کی ملکیت ہے جس طرح آقا اپنی ملکیت کی بنا پر غلام کی بیوی کو طلاق دینے کا اختیار نہیں رکھتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ غلام کے مال پر آقا کے قبضے کا جواز اس پر دلالت نہیں کرتا کہ غلام اس مال کا مالک نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ قرض خواہ کو اپنے قرض کے بدلے مقروض کی ہر چیز اپنے قبضے میں کر لینے کا اختیار ہوتا ہے لیکن یہ امر اس پر دلالت نہیں کرتا کہ مقروض ان چیزوں کا مالک نہیں ہوتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان دونوں صورتوں میں فرق ہے وہ اس طرح کہ قرض خواہ مقروض کے مال پر اس لیے قبضہ نہیں کرتا کہ مقروض کا وہ مالک ہے بلکہ وہ اپنے قرض کے بدلے اس کے مال پر قبضہ کرتا ہے جبکہ آقا اپنے غلام کے مال کا اس لیے حقدار ہوتا ہے کہ وہ اس کی گردن کا مالک ہوتا ہے۔ اگر غلام مالک ہوتا تو آقا اس بنا پر اس کے مال کا مستحق قرار نہ پاتا کہ وہ اس کی گردن کا مالک ہے جس طرح غلام کی گردن کا مالک ہونے کے باوجود وہ اس کی بیوی کو طلاق دینے کا مالک نہیں ہوتا۔ اس امر میں یہ دلیل موجود ہے کہ غلام مالک نہیں ہوتا۔ اس کی ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ اس مسئلے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ جس شخص نے اپنے غلام کو مال کے بدلے مکاتب بنا لیا اور اس نے اس مال کی ادائیگی کر دی تو اس غلام کو آزادی مل جائے گی اور اس کی ولاء آزاد کرنے والے آقا کے لیے ثابت رہے گی۔ اس غلام کو اس کے آقا کی ملکیت سے آزاد ہونے والا سمجھا جائے گا۔ اگر یہ آزاد ہونے والا غلام ان لوگوں میں سے ہوتا جو مالک بننے کے اہل ہوتے ہیں تو یہ غلام بھی کتابت کا مال ادا کر کے اپنی گردن کا مالک ہو جاتا اور یہ ملک اس کے آقا کی طرف منتقل نہ ہوتی جس طرح اس صورت میں غیر آقا کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ اگر یہ آقا اس غیر کو یہ حکم دیتا کہ وہ اس غلام کو مال کے بدلے اس کی طرف سے آزاد کر دے۔ اگر وہ اپنی ذات پر خود آزاد ہو جانے کی بنا پر اپنی گردن کا مالک ہو جاتا تو اس صورت میں ولاء اس کے آقا کے لیے نہ ہوتی بلکہ اس کی ولاء خود اس کی اپنی ذات کے لیے ہوتی۔ جب غلام کی گردن کی ملکیت مال ادا کرنے کی وجہ سے خود اس کی ذات کی طرف منتقل نہیں ہوتی بلکہ اسے آقا کی ملکیت سے آزادی ملتی ہے۔

تو یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اس لیے کہ اگر وہ ان لوگوں میں سے ہوتا جو مالک ہونے کے اہل ہوتے ہیں تو پھر اس کا اپنی گردن کا مالک ہونا اولی ہوتا اس لیے کہ اس کی گردن ایسی چیز ہے جس میں تملیک کا جواز ہوتا ہے۔

مالِ غلام کا مالک آقا ہے یا غلام

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من باع عبدًا ولہ مال فمالہ للبائع۔ جو شخص کوئی غلام فروخت کرے اور اس غلام کے پاس کوئی مال ہو تو یہ مال فروخت کنندہ کا ہوگا) آپ کا یہ ارشاد اس پر دلالت کرتا ہے کہ غلام میں مالک بننے کی اہلیت ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مال کی اضافت غلام کی طرف کی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع کی حالت میں مال پر فروخت کنندہ کی ملکیت ثابت کردی ہے اور یہ بات واضح ہے کہ ایک مال بیک وقت آقا اور غلام دونوں کی ملکیت میں نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اس مال کا غلام کی ملکیت میں ہونا محال ہے ورنہ آقا اور غلام دونوں میں سے ہر ایک کو پورا مال مل جاتا۔ اس طرح خود اس روایت میں جس مال کی اضافت غلام کی طرف کی گئی ہے اس پر فروخت کنندہ کی ملکیت کا اثبات موجود ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ حدیث میں غلام کی طرف مال کی اضافت صرف اس بنا پر ہے کہ وہ مال اس کے ہاتھ میں ہے جیسا کہ ہم کہتے ہیں "یہ فلاں کا گھر ہے" جبکہ وہ گھر اس کی ملکیت میں نہ ہو وہ صرف اس میں رہتا ہو۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انت ومالک لابیک۔ تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے) اس ارشاد میں آپ نے بیٹے کے مال پر باپ کی ملکیت کے اثبات کا ارادہ نہیں کیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ عبیداللہ بن ابی جعفر نے بکیر بن عبداللہ بن الاشجع سے، انھوں نے نافع سے انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (من اعتق عبدًا فمالہ لہ الا ان یشترط السید مالہ فیکون لہ۔ جس شخص نے کوئی غلام آزاد کیا تو اس غلام کا مال اس غلام کو ہی مل جائے گا الا یہ کہ آقا نے اس مال کی شرط لگا دی ہو اس صورت میں یہ مال آقا کو مل جائے گا) یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ غلام میں مالک بننے کی اہلیت ہوتی ہے اس لیے کہ اگر وہ آزادی سے پہلے اس مال پر ملکیت رکھنے کا اہل نہ ہوتا تو آزادی کے بعد بھی اس پر اس کی ملکیت نہ ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت میں غلام کے مالک ہونے پر کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے کہ یہ جائز ہے کہ لوگوں کی عادت اور عرف کے طور پر ایسا ہوتا ہو کہ غلام کے جسم پر جو کپڑے وغیرہ

ہوں وہ اسے آزاد کرتے وقت اتارلیے نہ جاتے ہوں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس ارشاد کے ذریعے اس عرف اور عادت کو منطوق حکم کا درجہ دے دیا اور آپ نے عادۃً آقا کی طرف سے غلام کی ان چیزوں کو اس کی ملکیت میں رہنے دینے کے معاملہ کو اس بات کی علامت قرار دے دیا کہ گویا آقا، آزادی دینے کے بعد ان چیزوں کو غلام کی ملکیت میں دے دینے پر رضامند ہوگیا ہے۔ نیز اہل نقل یعنی محدثین کے ایک گروہ نے اس روایت کی تضعیف کی ہے۔

ایک قول کے مطابق عبیداللہ بن جعفر سے حدیث کو مرفوع روایت کرنے میں غلطی ہوگئی ہے نیز اس روایت کے متن میں بھی اس نے غلطی کی ہے۔ اصل روایت وہ ہے جو ایوب نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کی ہے کہ جب حضرت ابن عمرؓ اپنا کوئی غلام آزاد کرتے تو اس کے مال سے کوئی تعرض نہ کرتے۔ اصل روایت یہ ہے عبیداللہ بن جعفر سے اسے مرفوعاً روایت کرنے نیز اس کے الفاظ کے بیان میں غلطی ہوئی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے خلاف روایت منقول ہے۔ ابو مسلم الکجی نے روایت بیان کی ہے انھیں محمد بن عبداللہ انصاری نے، انھیں عبدالاعلیٰ بن ابی المساور نے عمران بن عمیر سے، انھوں نے اپنے والد سے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے مملوک تھے، ان سے حضرت عبداللہؓ نے فرمایا: عمیر! اپنا سارا مال مجھے بتادو، میں تمھیں آزاد کرنا چاہتا ہوں۔ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (من اعتق عبداً فما لہ للذی اعتق۔ جو شخص کوئی غلام آزاد کرے تو اس غلام کا مال اس شخص کو مل جائے گا جس نے اسے آزاد کیا ہے)" اس حدیث کو یونس بن اسحاق نے عمران بن عمیر اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ المسعودی نے اس حدیث کو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ ہمارے نزدیک موقوفاً روایت کی بنا پر حدیث میں کوئی خرابی واقع نہیں ہوتی۔

غلام کو نکاح سے کونسی استغنا حاصل ہوگی؟

اگر کوئی استدلال کرنے والا اس قول باری (وَاَنْكِحُوا الْاَيَامٰى مِنْكُمْ وَالصّٰلِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَاِمَآئِكُمْ اِنْ يَّكُوْنُوْا فُقَرَآءَ يُغْنِهِمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ۔ اور تم اپنے بے نکاحوں کا نکاح کر دو اور تمھارے غلام اور لونڈیوں میں سے جو اس کے لائق ہوں ان کا بھی۔ اگر یہ لوگ مفلس ہوں گے تو اللہ اپنے فضل سے انہیں غنی کر دے گا) سے استدلال کرے تو یہ بات ان تمام کی طرف لوٹتی ہے جن کا آیت میں ذکر ہوا ہے یعنی بے نکاحے غلام اور لونڈیاں۔ اس چیز نے غلام کے لیے دولت مندی اور فقر دونوں

کا اثبات کر دیا جس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ غلام میں مالک بننے کی اہلیت ہوتی ہے اس لیے کہ اگر اس میں یہ اہلیت نہ ہوتی تو وہ ہمیشہ فقیر ہی رہتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ قول باری (اِنْ یَّکُوْنُوْا فُقَرَآءَ یُغْنِهِمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ) سے مراد یا تو یہ ہے کہ ایسے لوگوں کو نکاح کی بنا پر حلال طریقے سے جنسی ملاپ کی وجہ سے حرام طریقے سے جنسی ملاپ سے استغناء ہو جائے گا یا مراد یہ ہے کہ انھیں مال کی وجہ سے دولت مندی حاصل ہو جائے گی۔

لیکن جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ نکاح کرنے والے بہت سے جوڑے مال کے ذریعے دولت مند نہیں بن جاتے اور دوسری طرف یہ حقیقت بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ جس امر کے وقوع پذیر ہونے کی خبر دے دیتے وہ وقوع پذیر ہو کر رہتا ہے تو ان دونوں باتوں سے ہمارے لیے یہ واضح ہو گیا کہ آیت میں مال کے ذریعے غنیٰ مراد نہیں ہے بلکہ اس سے یہ مراد ہے کہ حلال وطی کے ذریعے حرام وطی سے استغناء ہو جاتا ہے۔ نیز اگر آیت میں غنیٰ بالمال مراد بھی ہو تو اس کا دائرہ صرف بے نکاحوں اور آزادوں تک محدود رہے گا جن کا آیت میں ذکر ہے۔ اس دائرے میں غلام داخل نہیں ہوں گے جو ہمارے بیان کردہ دلائل کی روشنی میں مالک بننے کی اہلیت نہیں رکھتے ہیں۔ نیز ہمارے مخالف کے نزدیک مال کی بنا پر غلام دولت مند نہیں ہوتا اس لیے کہ اس کا آقا اس کے تمام مال کا اس سے بڑھ کر مستحق ہوتا ہے۔ اس لیے غلام کو آخر کس مال کی بنا پر دولتمندی حاصل ہو سکتی ہے جبکہ اس کا غیر یعنی آقا اس کے مال کا اس سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے۔ اس لیے یہاں صرف آقا کو دولت مندی حاصل ہو سکتی ہے غلام کو حاصل نہیں ہو سکتی۔ غلام، مال کی بنا پر دولت مند نہیں بنتا اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (امرت ان اٰخذ الصدقۃ من اغنیاءکم واردھا فی فقراءکم۔ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ تمھارے مال داروں سے صدقات وصول کر کے تمھارے فقراء کو واپس کر دوں) ہمارے مخالف کے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ غلام کے مال میں سے کچھ نہیں لیا جائے گا۔ اگر غلام مالدار ہوتا تو اس کے مال میں زکوٰۃ واجب ہو جاتی کیونکہ وہ مسلمان اور مال دار ہوتا ہے نیز مکلفین میں بھی اس کا شمار ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ غلام جب اپنی بیوی کو طلاق دینے کی اہلیت رکھتا ہے تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ آزاد انسان کی طرح وہ مال کی ملکیت کا بھی اہل شمار کیا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا غلام اس لیے طلاق دینے کا مالک قرار دیا جاتا ہے کہ اس کے آقا کو اس کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ اگر غلام مال کا مالک ہوتا تو اس سے یہ ضروری ہو جاتا کہ آقا کو اس کے مال کا مالک قرار نہ دیا جائے۔ نیز آقا کے لیے اس کا مال اپنے قبضے میں کر لینا بھی جائز نہ ہوتا اس لیے کہ ہر وہ چیز جس کی ملکیت

آقا کو اس کے غلام کی طرف سے حاصل ہوتی ہے۔ غلام کو آقا کی طرف سے اس کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جس غلام کی تصرفات پر پابندی لگی ہو اگر وہ اپنے ذمہ کسی قرض کا اقرار کرلے تو غلامی کے زمانے میں یہ قرض اس کے ذمہ عائد نہیں ہوگا لیکن اگر اس کا آقا اس پر اس قرض کا اقرار کرلے گا تو یہ قرض اس پر عائد ہو جائے گا۔ اسی طرح آقا کو اختیار ہے کہ وہ اپنے غلام کا کہیں نکاح کرا دے لیکن غلام کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ وہ اپنا نکاح خود کہیں کرلے۔ اس لیے کہ یہ ایسی بات ہے جس کا آقا اپنے غلام کی طرف سے مالک ہوتا ہے۔ اگر آقا اپنے غلام پر کسی قصاص یا حد کا اقرار کرے گا تو یہ حد یا قصاص اس پر لازم نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ غلام اپنی ذات کے دائرے میں اس چیز کا خود مالک ہوتا ہے۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ غلام کے اندر مالک بننے کی اہلیت نہیں ہوتی ہے اس لیے کہ اگر غلام، مال کا مالک ہوتا تو آقا کے لیے اس کے مال میں تصرف کرنا جائز نہ ہوتا جس طرح طلاق کے معاملہ میں، آقا کا تصرف جائز نہیں ہے اس لیے کہ غلام تو اس کا مالک ہوتا ہے۔

جانوروں کی اون اور بال حلال ہیں

قول باری ہے (وَمِنْ اَصْوَافِهَا وَاَوْبَارِهَا وَاَشْعَارِهَا اَثَاثًا وَّمَتَاعًا اِلٰی حِیْنٍ۔ اس نے جانوروں کے صوف اور اون اور بالوں سے تمہارے لیے پہننے اور برتنے کی بہت سی چیزیں پیدا کر دیں جو زندگی کی مدت مقررہ تک تمہارے کام آتی ہیں) جانور کی موت کے بعد اس کے جسم سے حاصل کردہ مذکورہ چیزوں سے فائدہ اٹھانے کے جواز پر آیت میں دلالت موجود ہے اس لیے کہ جانور کی موت سے پہلے اور موت کے بعد اس سے ان چیزوں کو حاصل کرنے کے مابین کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

قرآن ہر چیز کی صاف صاف وضاحت کرتا ہے

قول باری ہے (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ۔ ہم نے یہ کتاب تم پر نازل کر دی ہے جو ہر چیز کی صاف صاف وضاحت کرنے والی ہے) اس سے مراد ـــــ واللہ اعلم ـــــ یہ ہے کہ یہ کتاب امورِ دین میں سے ہر چیز کی صاف صاف وضاحت کرنے والی ہے یہ وضاحت یا تو نص کے ذریعے ہوئی ہے یا دلالت کے ذریعے۔ کوئی بڑا یا چھوٹا واقعہ ایسا نہیں ہے جس کے متعلق اللہ کا کوئی نہ کوئی حکم نص یا دلیل کے طور پر اس کی کتاب میں بیان نہ کر دیا گیا ہو۔ جو احکامات حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کیے ہیں وہ بھی کتاب اللہ سے صادر ہوئے ہیں اس لیے کہ قول باری ہے (وَمَا اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ

فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا جو کچھ رسول تمہیں دیں اسے لے لو اور جس چیز سے تمہیں روکیں اس سے رک جاؤ) نیز ارشاد باری ہے (وَاِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللهِ اور یقیناً تم سیدھے راستے یعنی اللہ کے راستے کی طرف رہنمائی کرتے ہو) نیز فرمایا (مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللهَ جس شخص نے رسول کی فرمانبرداری کی اس نے اللہ کی فرمانبرداری کی) اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ بیان کریں وہ منجانب اللہ ہوگا اور کتاب اللہ کی تشریح اور توضیح میں شمار ہوگا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری اور ان کے حکم کی اتباع کا امر فرمایا ہے۔

اسی طرح جس چیز پر اجماع کا انعقاد ہو جائے اس کا مصدر بھی کتاب اللہ ہوگا اس لیے کہ اجماع کی حجیت کی صحت پر کتاب اللہ کی دلالت موجود ہے نیز یہ کہ امت گمراہی پر اکٹھی نہیں ہو سکتی۔ قیاس اور اجتہاد رائے کی بنا پر نیز استدلال کی دوسری تمام صورتوں مثلاً استحسان اور قبول خبر واحد کی وجہ سے واجب ہونے والے احکام بھی کتاب اللہ کی تبیان اور اس کی وضاحت کی صورتیں ہیں اس لیے کہ کتاب اللہ ان تمام پر دلالت کرتی ہے۔ دین سے تعلق رکھنے والے ہر حکم کا وجود کتاب اللہ کے اندر ہے جس کی وضاحت ان صورتوں میں ہوتی ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ یہ آیت قیاس کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے وہ اس طرح کہ جب ہمیں پیدا شدہ نئے مسئلے کے بارے میں کتاب اللہ کے اندر کوئی منصوص حکم نہیں ملے گا، نہ سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر اور نہ ہی اجماع کے اندر اور دوسری طرف اللہ نے یہ فرما دیا ہے کہ کتاب اللہ کے اندر دین کے ہر معاملے کی وضاحت موجود ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہو جائے گی اس نئے مسئلے کے متعلق حکم معلوم کرنے کا طریقہ نظر یعنی اجتہاد رائے اور قیاس کے ذریعے استدلال ہے اس لیے کہ اس طریقے کے سوا اس نئے مسئلے کا حکم معلوم کرنے کا اور کوئی ذریعہ باقی نہیں رہتا ہے جو لوگ نص خفی یا استدلال کے ذریعے حکم معلوم کرنے کے قائل ہیں وہ بھی غیر شعوری طور پر اجتہاد رائے نیز نظر و قیاس سے کام لیتے ہیں ان کا یہ قول لفظی طور پر قیاس کے قائلین کے خلاف ہے لیکن معنوی طور پر ان کے موافق ہے۔

عدل، قول و فعل میں مطلوب ہے

قول باری ہے (إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ۔ اللہ عدل اور احسان اور صلہ رحمی کا حکم دیتا ہے اور بدی و بے حیائی اور ظلم و زیادتی سے منع کرتا ہے) عدل، انصاف کو کہتے ہیں۔ سمعی دلالت کے ورود سے قبل ہی عقل کی

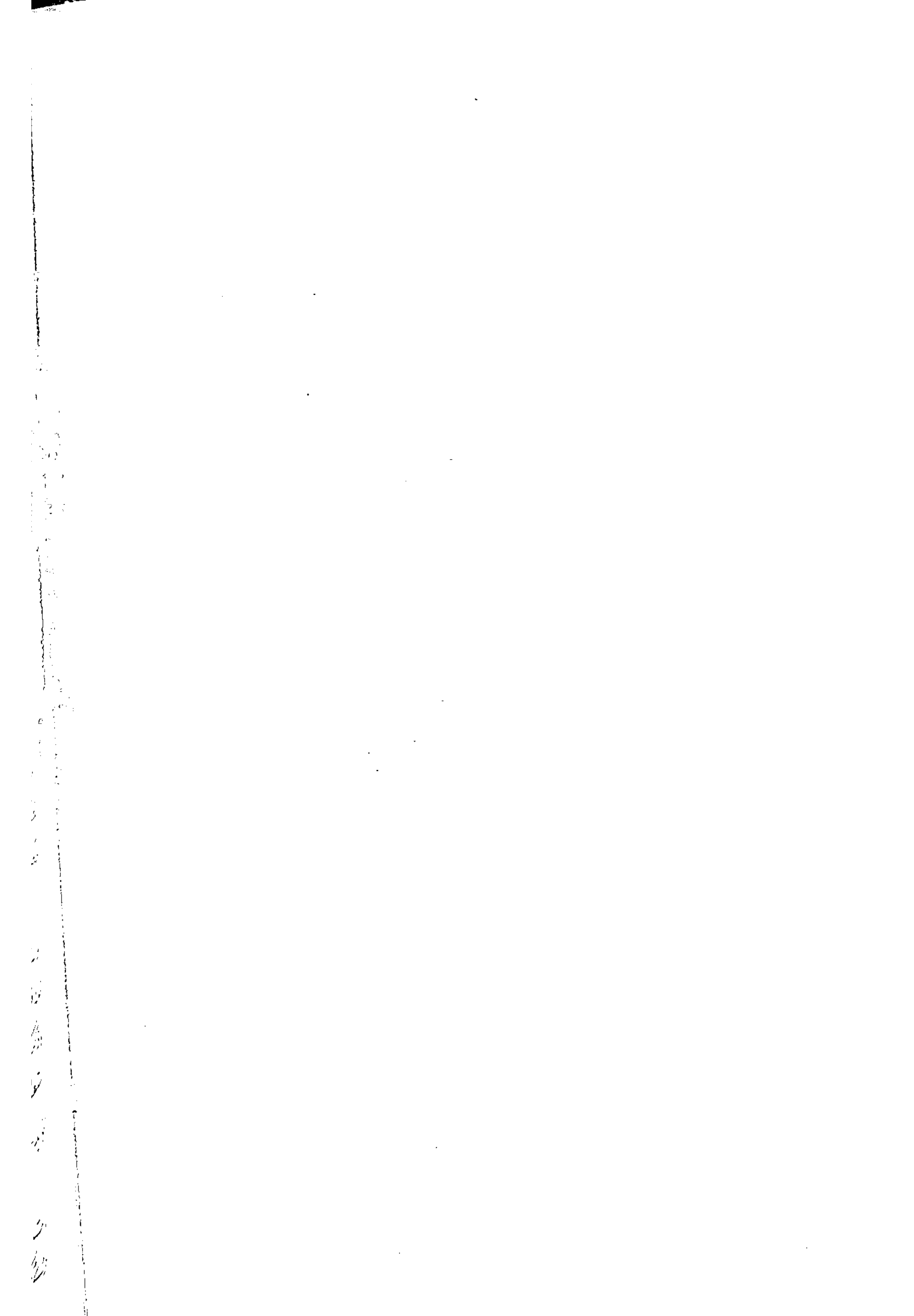
نظروں میں یہ ایک واجب اور ضروری امر تھا سمعی دلیل کے ورود سے اس کے وجوب کی اور تاکید ہوگئی۔

عدل فرض اور احسان مستحب ہے

اس مقام پر احسان تفضل یعنی مہربانی کا مفہوم ادا کر رہا ہے۔ یہ ایک مستحب امر ہے جبکہ عدل فرض ہے۔ رشتہ داروں کے دینے لینے میں دراصل صلہ رحمی کا حکم ہے۔ قول باری ہے (یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ) قول اور فعل دونوں کے اندر عدل کرنے کے مفہوم پر مشتمل ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (وَاِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوْا اور جب تم کہو تو انصاف کی بات کہو) اللہ تعالیٰ نے قول کے اندر بھی انصاف کرنے کا حکم دیا۔ اس آیت میں یہ دونوں باتیں موجود ہیں۔

فحش، منکر اور بغی کی تشریح

قول باری (وَیَنْھٰی عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْکَرِ وَالْبَغْیِ) میں تمام امور قبیحہ نیز ممنوع اقوال و افعال اور خیالات داخل ہیں۔ فحشاء یعنی بدی اور برائی کبھی تو انسان اپنے دل میں کرتا ہے اور اس کا یہ معاملہ لوگوں پر ظاہر نہیں ہوتا اس کی قباحت بھی بہت عظیم ہوتی ہے اور کبھی کھلی برائی اور بے حیائی کی صورت میں اس کا ظہور ہو جاتا ہے، کبھی عقیدہ کی خرابی اور بخل کی بنا پر ایسا ہوتا ہے اس لیے کہ عرب کے لوگ بخیل انسان کو فاحش کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ منکر اس بے حیائی اور برائی کو کہتے ہیں کہ اگر لوگوں کے سامنے ظاہر ہو جائے تو اس کی تردید واجب ہو۔ منکر کا وجود اعتقادات اور پوشیدہ تصورات و خیالات کے اندر بھی ہوتا ہے۔ عقل انسانی منکر کو ناپسند کرتی اور اس سے ابا کرتی ہے۔ بغی اس ظلم و زیادتی کا نام ہے جس کا دائرہ دوسروں تک وسیع کر دیا جائے۔ ان تینوں امور میں سے ہر ایک کے اندر مخصوص معانی ہیں جن کی بنا پر ہر ایک دوسرے سے الگ اور منفرد قرار پاتا ہے۔



عہد کو پورا کرنے کا بیان

قول باری ہے (وَاَوْفُوْا بِعَهْدِ اللّٰهِ اِذَا عَاهَدْتُّمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا اللہ کے عہد کو پورا کرو جبکہ تم نے اس سے کوئی عہد باندھا ہو اور اپنی قسمیں پختہ کرنے کے بعد توڑ نہ ڈالو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عہد کے کئی معانی ہیں۔ عہد کبھی امر کے معنوں میں آتا ہے۔ چنانچہ قول باری ہے (وَلَقَدْ عَهِدْنَا اِلٰٓى اٰدَمَ مِنْ قَبْلُ۔ اور ہم نے اس سے پہلے آدم کو امر کیا تھا) نیز ارشاد ہے (اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ اے اولاد آدم! کیا میں نے تم سے عہد نہیں لیا تھا) مراد یہ ہے کہ "میں نے امر کیا تھا"۔ کبھی عہد یمین اور قسم کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ آیت زیر بحث واضح طور پر دلالت کر رہی ہے کہ اس مقام پر عہد سے یمین مراد ہے۔ اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَلَا تَنْقُضُوا الْاَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيْدِهَا) اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جو شخص یہ کہتا ہے کہ "علی عهد الله ان فعلت کذا۔ وہ گویا قسم کھا لیتا ہے۔

حضرت حذیفہؓ کی روایت میں ذکر ہے کہ جب مشرکین نے انھیں اور ان کے والد کو گرفتار کر لیا اور پھر ان دونوں سے اللہ کے نام پر یہ عہد لے لیا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مل کر مشرکین کے خلاف جنگ میں حصہ نہیں لیں گے۔ پھر ان دونوں نے مدینہ منورہ پہنچ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا "تم مشرکین کے ساتھ کیے ہوئے عہد کو پورا کرو گے اور ان کے خلاف اللہ سے استعانت کے طلبگار نہیں بنو گے۔" عطاء بن ابی رباح، حسن بصری، ابن سیرین، عامر، ابراہیم نخعی اور مجاہد سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "علی عهد الله ان فعلت کذا" تو یہ قسم ہو گی۔

قول باری ہے (وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّتِيْ نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْۢ بَعْدِ قُوَّةٍ اَنْكَاثًا۔ تمھاری حالت اس عورت کی سی نہ ہو جائے جس نے آپ ہی محنت سے سوت کاتا اور پھر آپ ہی اسے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا) آیت میں اللہ تعالیٰ نے اس شخص کو جو تقرب الٰہی کی نیت سے اپنے اوپر کوئی نیکی

اور عبادت لازم کرے اور پھر اسے فسخ کر کے پورا نہ کرے اس عورت کے ساتھ تشبیہ دی ہے جو اُون یا کسی قسم کی کوئی اور شے کات کر دھاگا بنائے اور پھر اسے اچھی طرح کات لینے کے بعد ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے۔ قول باری (مِنۢ بَعۡدِ قُوَّةٍ) کا یہی مفہوم ہے اس لیے کہ عرب کے لوگ مضبوطی کے ساتھ سوت یا اُون کاتنے کا نام دیتے ہیں۔ اس لیے جو شخص اپنے اوپر کوئی چیز لازم کر لے یا کوئی عبادت واجب کر لے یا اسے شروع کرے اور پھر اسے مکمل نہ کرے تو اس کی حالت اس عورت کی طرح ہو جائے گی جو محنت اور مضبوطی سے سوت یا اون کاتنے کے بعد اسے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالتی ہے۔ یہ بات اس امر کی موجب ہے کہ جو شخص نفل نماز یا نفلی روزہ یا اسی قسم کی کوئی عبادت شروع کر دے تو اسے مکمل کرنے سے پہلے اسے چھوڑ دینا جائز نہیں ہوگا ورنہ اس کی حیثیت اس عورت جیسی ہو جائے گی جس نے آپ ہی محنت سے سوت کاتا اور پھر آپ ہی اسے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا۔

استعاذہ کا بیان

قرآن پڑھنے سے پہلے اعوذ باللہ پڑھنا ضروری ہے

قول باری ہے (فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطٰنِ الرَّجِيْمِ۔
پھر جب تم قرآن پڑھنے لگو تو شیطان رجیم سے خدا کی پناہ مانگ لیا کرو) عمرو بن مرہ نے عباد بن عاصم سے، انھوں نے نافع بن جبیر بن مطعم سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز شروع کرتے وقت یہ پڑھتے ہوئے سنا تھا (اللھم اعوذ بك من الشیطان من ھمزۃ ونفخه ونفثه۔ اے اللہ! میں شیطان سے، اس کے خطرات سے، اس کی پھونک سے اور اس کے وسوسے سے تیری پناہ میں آتا ہوں) حضرت ابو سعید خدری رض نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے اندر قرأت سے پہلے تعوذ پڑھا کرتے تھے۔ حضرت عمر رض اور حضرت ابن عمر رض سے قرأت سے پہلے تعوذ پڑھنا مروی ہے۔ ابن جریج نے عطاء سے روایت کی ہے کہ نماز اور غیر نماز میں قرآن کی قرأت سے پہلے تعوذ پڑھنا واجب ہے۔ محمد بن سیرین کا قول ہے کہ جب تم ایک مرتبہ تعوذ پڑھ لو یا ایک مرتبہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھ لو تو یہ تمھارے لیے کافی ہوگا۔ ابراہیم نخعی سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حسن بصری نماز شروع کرتے وقت سورۂ فاتحہ کی قرأت سے پہلے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھا کرتے تھے۔

ابن سیرین سے ایک اور روایت کے مطابق منقول ہے کہ "جب کبھی تم سورۂ فاتحہ پڑھو اور آمین کہو اس وقت اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم بھی پڑھو"۔ ہمارے اصحاب، سفیان ثوری، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ نمازی قرأت سے قبل تعوذ پڑھے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ نمازی فرض نمازوں میں تعوذ نہیں پڑھے گا البتہ رمضان کے اندر قیام اللیل یعنی تراویح اور تہجد میں قرأت کرتے وقت تعوذ پڑھے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ) ظاہری طور پر اس امر کا مقتضی ہے کہ استعاذہ قرأت کے بعد وقوع پذیر ہو جس طرح یہ قول باری ہے (فَاِذَا

فَقَضَيْتُمُ الصَّلٰوۃَ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَامًا وَّ قُعُوْدًا۔ جب تم نماز ختم کرو تو قیام و قعود کی حالت میں اللہ کا ذکر کیا کرو) لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نیز سلف کے ان حضرات سے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے قرأت سے پہلے تعوذ پڑھنا ثابت ہے۔ محاورے میں اس قسم کے فقرے کا عام اطلاق ہوتا ہے اور اس سے مراد یہ مفہوم ہوتا ہے "اذا اردت ذٰلك (جب تم قرأت قرآن کا ارادہ کرو) جس طرح یہ قول باری ہے (وَاِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوْا۔ جب تم کہو تو انصاف کی بات کہو) یعنی جب تم کوئی بات کہنا چاہو تو انصاف کی بات کہو۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (فَاِذَا سَاَلْتُمُوْهُنَّ مَتَاعًا فَاسْئَلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَاءِ حِجَابٍ جب تم ازواج مطہرات سے کوئی سامان طلب کرو تو پردے کے پیچھے سے مانگو) یہاں یہ مراد نہیں ہے کہ پہلی دفعہ طلب کرنے کے بعد پھر پردے کے پیچھے سے طلب کرو۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (اِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُوْلَ فَقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوٰىكُمْ صَدَقَةً۔ جب تم رسول سے سرگوشی کرو تو اپنی سرگوشی سے قبل کچھ خیرات دے دیا کرو) درج بالا آیات کی طرح یہ قول باری بھی ہے (فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ اس کے معنی ہیں" جب تم قرأت کرنے لگو تو قرأت پر تعوذ پر مقدم کرو" اس کے حقیقی معنی یہ ہیں" جب تم قرأت قرآن کا ارادہ کرو تو تعوذ پڑھ لو" جس طرح قائل کا یہ قول ہے " اذا قلت فاصدق" (جب بات کرو تو سچ بولو) یا "اِذا احرمت فاغتسل (جب تم احرام باندھنے لگو تو غسل کرو) یعنی احرام باندھنے سے پہلے ان تمام فقرات کا مفہوم یہ ہے کہ "جب تم اس کا ارادہ کرو"۔

اسی طرح قول باری (فَاِذَا قَرَاْتَ الْقُرْاٰنَ) کا مفہوم یہ ہے کہ جب تم قرآن پڑھنے کا ارادہ کرو جن حضرات کا یہ قول ہے کہ قرأت سے فراغت کے بعد اعوذ باللّٰہ من الشیطان الرجیم پڑھا جائے ان کا یہ قول شاذ ہے۔ استعاذہ قرأت سے پہلے ہونا چاہیے تاکہ اس کے ذریعے قرأت کے وقت شیطانی وساوس کی نفی ہو جائے۔ ارشاد باری ہے (وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ اِلَّا اِذَا تَمَنّٰى اَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيْ اُمْنِيَّتِهٖ فَيَنْسَخُ اللّٰهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللّٰهُ اٰيٰتِهٖ اور ہم نے آپ سے قبل کوئی رسول اور کوئی نبی ایسا نہیں بھیجا مگر یہ کہ جب اس نے کچھ پڑھا ہو تو شیطان نے اس کے پڑھنے کے باب میں شبہ ڈالا، سو اللہ شیطان کے ڈالے ہوئے شبہ کو مٹا دیتا ہے، پھر اللہ اپنی آیات کو اور زیادہ مضبوط کر دیتا ہے) اللہ تعالیٰ نے اسی سبب کی بنا پر قرأت سے پہلے استعاذہ کو مقدم کرنے کا حکم دیا۔

استعاذہ فرض نہیں ہے

تاہم استعاذہ فرض نہیں ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بدوی کو جب نماز سکھائی تو آپ نے اسے اعوذ باللہ من الشیطن الرجیم پڑھنے کی تعلیم نہیں دی۔ اگر استعاذہ فرض ہوتا تو آپ اسے اس کی تعلیم ضرور فرماتے۔

جبر و اکراہ کی صورت میں کلمۂ کفر کہنا جائز ہے

قول باری ہے (مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖٓ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ۔ جو شخص ایمان لانے کے بعد کفر کرے (وہ اگر) مجبور کیا گیا ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو (تب تو خیر)) معمر نے عبدالکریم سے، انھوں نے ابوعبیدہ بن محمد بن عمار بن یاسر سے اس آیت کے سلسلے میں روایت کی ہے کہ مشرکین نے حضرت عمارؓ اور ان کے ساتھ مسلمانوں کے ایک گروہ کو پکڑ لیا اور پھر انھیں سخت اذیتیں پہنچانی شروع کر دیں یہاں تک کہ مشرکین ان مسلمانوں سے انکار اسلام اور اظہار شرک کا مقصد حاصل کرنے کے قریب پہنچ گئے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مشرکین مکہ غریب اور بے آسرا مسلمانوں کو طرح طرح کی اذیتیں دے کر اسلام چھوڑنے پر مجبور کرتے تھے۔ حضرت عمارؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی تکلیف بیان کی آپ نے ان سے پوچھا "تمھارے دل کی کیا کیفیت ہے؟" حضرت عمارؓ نے جواب دیا "میرا دل ایمان پر مطمئن ہے۔" اس پر آپ نے فرمایا "اگر مشرکین تمھیں پھر اذیتیں دیں تو تم لوٹ جاؤ" یعنی اپنی زبان سے کلمۂ کفر نکال دو۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جبر اور اکراہ کی حالت میں زبان سے کلمۂ کفر نکالنے کے جواز کی بنیاد یہ آیت اور یہ روایت ہے۔ اکراہ کی صورت میں اس کی اباحت ہو جاتی ہے۔ اکراہ کی صورت یہ ہے کہ کسی انسان کو حکم عدولی کی بنا پر اپنی جان چلی جانے یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا خطرہ پیدا ہو جائے۔ ایسی حالت میں اس کے لیے کلمۂ کفر کا اظہار مباح ہو گا۔ اور جب اس کے دل میں اس کفر کا خیال گزرے گا تو وہ کلمۂ کفر کے ذریعے اپنا خیال کفر کے سوا کسی اور بات کی طرف موڑ دے گا۔ لیکن اگر اس نے کفر کا خیال آتے ہی اپنا خیال کسی اور طرف نہیں موڑا تو وہ کافر ہو جائے گا۔

امام محمد بن الحسن نے فرمایا "اگر کافر کسی مسلمان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق سب و شتم پر مجبور کر دیں اور اس کے دل میں یہ خیال گزرے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا کسی اور محمد نامی شخص کو گالی دے رہا ہے اگر اس نے اپنے دل میں یہ خیال نہ کیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ کلمات کہہ

بیٹھا تو وہ کافر ہو جائے گا، اسی طرح اگر اسے صلیب کو سجدہ کرنے پر مجبور کر دیا جائے اور اس کے دل میں یہ خیال گزرے کہ وہ اللہ کو سجدہ کرے گا لیکن اس نے ایسا نہ کیا اور صلیب کو سجدہ کر لیا تو وہ کافر ہو جائے گا۔ اگر کافر اسے سوچنے کا موقعہ ہی نہ دیں اور اس کے دل میں کوئی خیال پیدا نہ ہو سکے اور وہ اپنی زبان سے وہ کلمہ کہہ دے یا وہ کام کر لے جس پر اسے مجبور کیا جا رہا ہو تو ایسی صورت میں وہ کافر نہیں ہو گا بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کے دل میں وہ خیال گزرے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے تو اس کے ساتھ اس کے لیے ممکن ہو جائے گا کہ وہ سب وشتم کا رخ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کے سوا کسی اور کی طرف پھیر دے کیونکہ اسے ضمیر یعنی دل میں پیدا ہونے والے خیال پر مجبور نہیں کیا گیا تھا اسے صرف زبان سے کہنے پر مجبور کیا گیا تھا۔ اس کے لیے یہ ممکن ہو گیا تھا کہ وہ دل کے خیال کو کسی اور کی طرف موڑ دے لیکن اگر اس نے ایسا نہیں کیا تو اس نے گویا کسی اکراہ کے بغیر کفر کے اظہار کو قبول کر لیا اس لیے اس پر کفر کا حکم عائد ہو جائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمارؓ کو یہ حکم دیا تھا کہ "اگر مشرکین تمھیں پھر اذیتیں دیں تو تم لوٹ جاؤ" یعنی اپنی زبان سے کلمۂ کفر نکال دو۔ آپ کا یہ حکم دراصل اباحت پر محمول ہے، ایجاب یا استحباب پر محمول نہیں ہے۔

جبر و اکراہ کی صورت میں کلمۂ کفر سے باز رہ کر قتل ہو جانا عزیمت اور افضلیت ہے

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ افضل صورت یہ ہے کہ وہ تقیہ نہ کرے اور نہ ہی کفر کا اظہار کرے بلکہ قتل ہو جائے۔ اگرچہ متبادل صورت اس کے لیے مباح ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت خبیب بن عدی کو جب مکہ والوں نے قتل کر دینے کا ارادہ کیا تو انھوں نے تقیہ نہیں کیا، یعنی اپنی جان بچانے کے لیے کلمۂ کفر کا اظہار نہیں کیا بلکہ قتل ہو گئے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کے نزدیک حضرت عمارؓ سے افضل قرار پائے جنھوں نے تقیہ کر کے اپنی جان بچا لی تھی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ تقیہ نہ کر کے اپنے اسلام کے اظہار میں دین کو سربلند کرنے اور کافروں کو غیظ و غضب میں مبتلا کرنے کا پہلو موجود ہوتا ہے اس لیے ایسے شخص کی حیثیت اس مجاہد جیسی ہو جاتی ہے جو کافروں سے لڑتے لڑتے شہید ہو جاتا ہے۔

اس موقعہ پر اکراہ کا صرف یہ اثر ہوتا ہے کہ اس کی وجہ سے کلمۂ کفر کہنے والے کا گناہ ساقط ہو جاتا ہے اور اس کی حیثیت یہ ہو جاتی ہے کہ اس نے گویا کچھ کہا ہی نہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے

کہ آپ نے فرمایا (رفع عن امتی الخطأ والنسیان وما استکرھوا علیہ۔ میری امت سے خطا اور نسیان نیز اس فعل کا گناہ اٹھا لیا ہے جس پر انھیں مجبور کر دیا گیا ہو) آپ نے مکرہ یعنی مجبور انسان کو گناہ ساقط ہونے کے لحاظ سے مخطی اور ناسی کی طرح قرار دیا۔ اس لیے اگر کوئی انسان بھول کر یا غلطی سے اپنی زبان سے کفر کا کلمہ نکال بیٹھے تو اس کی وجہ سے اس پر کوئی گناہ عائد نہیں ہوگا اور نہ اس بنا پر کوئی حکم اس پر لگایا جائے گا۔

مجبور آدمی کی طلاق، عتاق، نکاح اور قسم کی حیثیت

مُکرَہ یعنی مجبور انسان کی طلاق، عتاق اور نکاح نیز قسم کے مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی نے اکراہ کے تحت درج بالا کوئی کام کر لیا تو وہ اسے لازم ہو جائے گا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ اکراہ کی صورت میں درج بالا امور میں سے کوئی امر اسے لازم نہیں ہوگا۔ ان امور کے لزوم کے حکم پر ظاہر قول باری (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ۔ اگر پھر اس نے اسے طلاق دے دی تو وہ اس کے لیے حلال نہیں ہوگی جب تک کہ وہ اس کے سوا کسی اور مرد سے نکاح نہ کر لے) اس آیت میں مُکرَہ یعنی مجبور اور طائع یعنی اپنی مرضی سے طلاق دینے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا۔ اور اللہ کے عہد کو پورا کرو جبکہ تم نے اس سے کوئی عہد باندھا ہو اور اپنی قسمیں پختہ کرنے کے بعد توڑ نہ ڈالو) آیت میں مکرہ اور غیر مکرہ کے عہد کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ نیز ارشاد ہوا (ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ۔ یہ تمھاری قسموں کا کفارہ ہے جب تم قسمیں کھاؤ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (کل طلاق جائز الا طلاق المعتوہ۔ دیوانے کی طلاق کے سوا ہر طلاق درست ہوتی ہے)

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے یونس بن بکیر نے الولید بن جمیع الزہری سے نقل کی ہے، انھوں نے ابوالطفیل سے اور انھوں نے حضرت حذیفہؓ سے، وہ فرماتے ہیں "ہمیں اور میرے والد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جانے کے لیے نکلے، آپ اس وقت بدر کی طرف روانہ ہو چکے تھے ہمیں کفار قریش نے پکڑ لیا اور کہنے لگے کہ تم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے پاس جانا چاہتے ہو۔ ہم نے کہا کہ ہم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے پاس نہیں جا رہے بلکہ مدینہ جا رہے ہیں۔ کافروں نے کہا کہ ہم سے اللہ کے نام پر یہ عہد کرو کہ تم مدینہ جاؤ گے اور محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے ساتھ مل کر ہمارے خلاف جنگ نہیں

کرو گے"۔ ہم نے اللہ کے نام پر ان سے یہ عہد کر لیا۔ پھر ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچے۔ آپ اس وقت بدر کی طرف جا رہے تھے۔ ہم نے آپ سے تمام ماجرا بیان کیا اور عرض کیا کہ اب ہمیں کیا کرنا چاہیے۔ آپ نے فرمایا "ان کے ساتھ کیے ہوئے عہد کو پورا کرو اور ان کے خلاف اللہ سے استعانت طلب کرو۔" چنانچہ ہم مدینہ کی طرف لوٹ گئے اور اس عہد کی وجہ سے ہم معرکۂ بدر میں مسلمانوں کے ساتھ شریک نہ ہو سکے"۔

اس روایت کے مطابق ان دونوں حضرات سے مشرکین نے بجبر و اکراہ جو عہد لیا تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی توثیق فرما دی اور ان کی اس قسم کو وہی حیثیت دے دی جو اپنی مرضی سے کھائی ہوئی قسم کی ہوتی ہے جب قسم کے اندر اس کا ثبوت ہو گیا تو طلاق، عتاق اور نکاح بھی قسم کی طرح قرار پائے۔ اس لیے کہ کسی نے بھی ان امور کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ اس پر عبدالرحمٰن بن حبیب کی روایت دلالت کرتی ہے جو انھوں نے عطاء بن ابی رباح سے نقل کی ہے، انھوں نے یوسف بن مالک سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ثلاث جدھن جد وھزلھن جد النکاح والطلاق والرجعہ۔ تین امور ایسے ہیں کہ انسان خواہ انھیں سنجیدگی سے کرے یا مذاق کے طور پر ہر صورت میں انھیں سنجیدگی پر محمول کیا جائے گا۔ اول نکاح، دوم طلاق سوم بیوی سے رجوع)

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان امور میں جاد اور ھازل یعنی سنجیدہ اور غیر سنجیدہ دونوں کی حیثیت یکساں رکھی نیز جد اور ھزل یعنی سنجیدگی اور مذاق کے درمیان یہ فرق ہے کہ سنجیدہ انسان لفظ کا قصد کرتا ہے اور اس کے ذریعے اس کا حکم واقع کر دیتا ہے جبکہ غیر سنجیدہ یعنی مذاق کے طور پر منہ سے لفظ نکالنے والا انسان لفظ کا تو قصد کرتا ہے لیکن اس کے دل میں اس لفظ کا حکم واقع کرنے کا ارادہ نہیں ہوتا تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ طلاق کی نفی میں ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ جاد اور ھازل دونوں پر اس حیثیت سے طلاق کا حکم ثابت ہو جائے گا کہ دونوں لفظ کا قصد کرتے ہیں۔ اس طرح مکرَہ لفظ کا قصد کرتا ہے لفظ کا حکم واقع کرنے کا ارادہ نہیں کرتا اس لیے وہ اور ھازل دونوں ایک جیسے ہوتے ہیں۔

طلاق بالجبر

اگر یہ کہا جائے کہ جس شخص کو کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا جائے تو کلمۂ کفر کہنے کی وجہ سے اس کی بیوی بائن نہیں ہوتی بلکہ بیوی کے بائن ہو جانے کے مسئلے میں بخوشی کلمۂ کفر کہنے والے اور اکراہ کے طور پر

کلمۂ کفر کہنے والے کے حکم میں فرق ہوتا ہے جبکہ دوسری طرف میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کو واجب کر دیتا ہے۔ اس بنا پر یہ لازم ہوگیا کہ اکراہ کے تحت طلاق دینے والے اور بخوشی طلاق دینے والے کے حکم میں فرق رکھا جائے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کفر کا لفظ نہ تو صریحاً علیحدگی کا لفظ ہے اور نہ کنایۃً بلکہ اس لفظ سے صرف علیحدگی واقع ہوجاتی ہے۔ جب میاں بیوی میں سے کوئی کافر ہوجاتا ہے۔ دوسری طرف ایک شخص کو اگر کفر پر مجبور کردیا جائے تو وہ کافر نہیں ہوتا۔ جب وہ کلمۂ کفر کے اظہار کی وجہ سے کافر نہیں ہوتا تو اس بنا پر علیحدگی بھی واقع نہیں ہوتی۔ رہ گیا طلاق کا لفظ تو یہ علیحدگی اور جدائی کا لفظ ہے۔ اور ایک مکلف کی زبان سے نکلے ہوئے اس لفظ کے ذریعے اس کی بیوی پر یہ واقع ہوجاتا ہے اس لیے طلاق کا لفظ واقع کرنے والا شوہر خواہ مکرہ ہو یا غیر مکرہ دونوں صورتوں میں اس کا یکساں ہونا ضروری ہوگیا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ طلاق کے سلسلے میں جدّ اور ہزل کی حالتوں کی یکسانیت اکراہ اور غیر اکراہ کی حالتوں میں یکسانیت کی موجب نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ کفر کے سلسلے میں جدّ اور ہزل کی حالتیں یکساں ہوتی ہیں لیکن اکراہ اور غیر اکراہ کی حالتیں یکساں نہیں ہوتیں اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے یہ کب کہا ہے کہ ہر وہ امر جس کے سلسلے میں جدّ اور ہزل کی حالتیں یکساں ہوتی ہیں اس میں اکراہ اور غیر اکراہ یعنی طوع یا رضامندی کی حالتیں بھی یکساں ہوتی ہیں۔ ہم نے تو صرف یہ کہا ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق کے سلسلے میں جاد اور ہازل یعنی سنجیدہ اور غیر سنجیدہ دونوں کو یکساں قرار دیا تو اس سے ہمیں معلوم ہوا کہ دونوں صورتوں میں طلاق کے ذریعے قول کے اندر قصد کے وجود کے بعد طلاق واقع کرنے کے قصد کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے۔ اس سے ہم نے یہ استدلال کیا کہ ایک مکلف کی طرف سے طلاق دینے والے لفظ کے وجود کے بعد اسے واقع کرنے کے قصد کے اعتبار کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ رہ گیا کفر تو اس کے حکم کا تعلق قصد اور ارادے کے ساتھ ہوتا ہے قول کے ساتھ نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص سنجیدگی یا مذاق کے طور پر کفر کا قصد کرتا ہے اس پر کلمۂ کفر زبان پر لانے سے پہلے ہی کفر کا حکم لگ جاتا ہے جبکہ طلاق دینے کا قصد کرنے والا جب تک اپنی زبان پر طلاق کا لفظ نہیں لاتا طلاق واقع نہیں ہوتی۔ ان دونوں کے درمیان فرق اس بات سے بھی واضح ہوجاتا ہے کہ کوئی شخص بھول کر بھی اپنی زبان پر طلاق کا لفظ لے آتا ہے اس کی طلاق واقع ہوجاتی ہے لیکن نسیان کے طور پر کلمۂ کفر زبان پر لانے کی وجہ سے ایک شخص کافر نہیں ہوتا۔ اسی طرح کوئی شخص اگر سبقتِ لسانی کی وجہ سے غلطی سے کلمۂ کفر کہہ بیٹھے تو اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا لیکن اگر سبقتِ لسانی کی وجہ سے وہ

غلطی سے اپنی بیوی کو طلاق دے بیٹھے گا تو اس کی بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ یہ چیز دونوں باتوں کے درمیان فرق کو واضح کر دیتی ہے۔

طلاق بالجبر کی مختلف صورتیں

حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، سعید بن المسیب، قاضی شریح، ابراہیم نخعی، زہری اور قتادہ سے مروی ہے کہ مکرہ کی دی ہوئی طلاق درست ہوتی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن الزبیرؓ حسن بصری، عطاء بن ابی رباح، عکرمہ، طاؤس اور جابر بن زید سے مروی ہے کہ مکرہ کی دی ہوئی طلاق درست نہیں ہوتی۔ سفیان ثوری نے حصین سے اور انھوں نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اگر سلطان کسی شخص کو طلاق دینے پر مجبور کرے تو اس کی دی ہوئی طلاق درست ہوتی ہے اور اگر کوئی اور اسے طلاق دینے پر مجبور کرے تو پھر ایسی طلاق درست نہیں ہوتی۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس شخص کو شراب پینے یا مردار کھانے پر مجبور کر دیا جائے اور بصورت دیگر اس کی جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا خطرہ ہو تو اس کے لیے نہ کھانے یا نہ پینے کی گنجائش نہیں ہوگی۔ اگر اس نے نہ کھایا یا نہ پیا اور اپنی جان گنوا بیٹھا یا کسی عضو سے محروم کر دیا گیا تو اس صورت میں وہ گنہگار قرار پائے گا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے جان کے خطرے کی صورت میں ضرورت کی حالت کے اندر اس کے لیے ایسا کر لینا مباح کر دیا تھا چنانچہ ارشاد ہے (اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَیْهِ مگر یہ کہ تم اسے کھانے پر ضرورت کے تحت مجبور ہو جاؤ) جو شخص ضرورت کے وقت مردار نہ کھائے اور بھوک سے مر جائے وہ گنہگار ٹھہرے گا جس طرح ایک شخص روٹی نہ کھائے اور بھوک سے مر جائے۔ اس کی حیثیت کفر پر اکراہ کی طرح نہیں ہوگی جس میں تقیہ نہ کرنا افضل ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سمعی دلیل کی بنا پر مردار کھانا یا شراب پینا حرام ہے لیکن جب سمعی دلیل ان دونوں چیزوں کو مباح کر دے تو پھر ممانعت کا حکم زائل ہو جائے گا اور ان کی حیثیت دوسری تمام مباح چیزوں کی طرح ہو جائے گی۔

اس کے برعکس کفر کا اظہار عقلی طور پر ممنوع ہے اور ضرورت کی بنا پر اس کی اباحت جائز نہیں ہوتی۔ البتہ اتنی بات جائز ہوتی ہے کہ توریہ اور کنایہ کے طور پر کلمۂ کفر کا اظہار کر کے غیر کفر کے معنی مراد لیے جائیں جس کے ساتھ کفر کے اس معنی کا دل میں اعتقاد نہ ہو جس کے لیے اسے مجبور کیا جا رہا ہو۔ اس صورت میں کفر کا یہ لفظ اس شخص کے کلمۂ کفر کی طرح ہوگا جو بھول کر یا سبقت لسانی کی وجہ سے یہ کلمہ اپنی زبان پر لے آتا ہے۔ اس کے لیے کلمۂ کفر کا اظہار نہ کرنا اولیٰ اور افضل ہوتا ہے اگرچہ جان کے

خطرے کی صورت میں اس کے لیے اس کے اظہار کی گنجائش ہوتی ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی شخص کو کسی کی جان لینے یا کسی عورت کے ساتھ بدکاری کرنے پر مجبور کر دیا جائے تو اس کے لیے اس اقدام کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی اس لیے کہ ان امور کا شمار حقوق العباد میں ہوتا ہے جن میں یہ دونوں افراد یکساں حیثیت رکھتے ہیں۔ اس لیے اس صورت میں اسے کسی استحقاق کے بغیر دوسرے کی جان لے کر اپنی جان بچانا جائز نہیں ہوگا۔ اسی طرح کسی عورت کے ساتھ بدکاری کی صورت میں اس کی ناموس کی ایسے طریقے سے بے حرمتی ہوتی ہے جس کی ضرورت کے تحت اباحت نہیں ہوتی نیز اس کے دامن پر ہمیشہ کے لیے ننگ و عار کا دھبہ لگ جاتا ہے اس بنا پر اگر کسی شخص کو اس فعل بد پر مجبور کر دیا جائے تو بھی اس کے لیے اس کے ارتکاب کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ لیکن ہمارے فقہاء کے نزدیک قذف یعنی کسی پر زنا کی تہمت لگا دینے پر مجبور کرنے کی یہ حیثیت نہیں ہے۔ اس صورت میں مُکرَہ کے لیے ایسے اقدام کا جواز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اکراہ کے طریقے سے لگائی گئی تہمت کا اس شخص پر کوئی اثر نہیں ہوتا جس پر یہ تہمت لگائی جاتی ہے اور نہ ہی اس کے دامن پر کوئی دھبہ آتا ہے۔

جبر و اکراہ کا خلاصۂ بحث

درج بالا بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ اکراہ کے احکام کی مختلف صورتیں ہیں۔ بعض صورتوں میں تقیہ کرنا واجب ہوتا ہے۔ مثلاً شراب پینے یا مردار کھانے یا اسی قسم کے کسی اور حرام کام کے سلسلے میں اکراہ جس کی ممانعت کسی سمعی دلیل کی بنا پر ثابت ہو۔ بعض صورتیں وہ ہیں جن میں جان بچانے کی خاطر تقیہ کرنا جائز نہیں ہوتا۔ مثلاً کسی کو بلا جواز قتل کر دینے یا کسی عورت کی عصمت دری پر اکراہ یا اسی قسم کا کوئی اور فعل جس سے کسی آدمی کے حقوق کی پامالی لازم آتی ہو اور جس کی تلافی ممکن نہ ہو۔ بعض صورتوں میں اس فعل کے ارتکاب کا جواز ہوتا ہے جس پر کسی کو مجبور کر دیا جائے لیکن اس کا ترک افضل ہوتا ہے مثلاً کسی کو کفر یا اس جیسے کسی اور فعل پر مجبور کر دینا وغیرہ۔

ظلم و زیادتی کا بدلہ کتنا لیا جائے؟

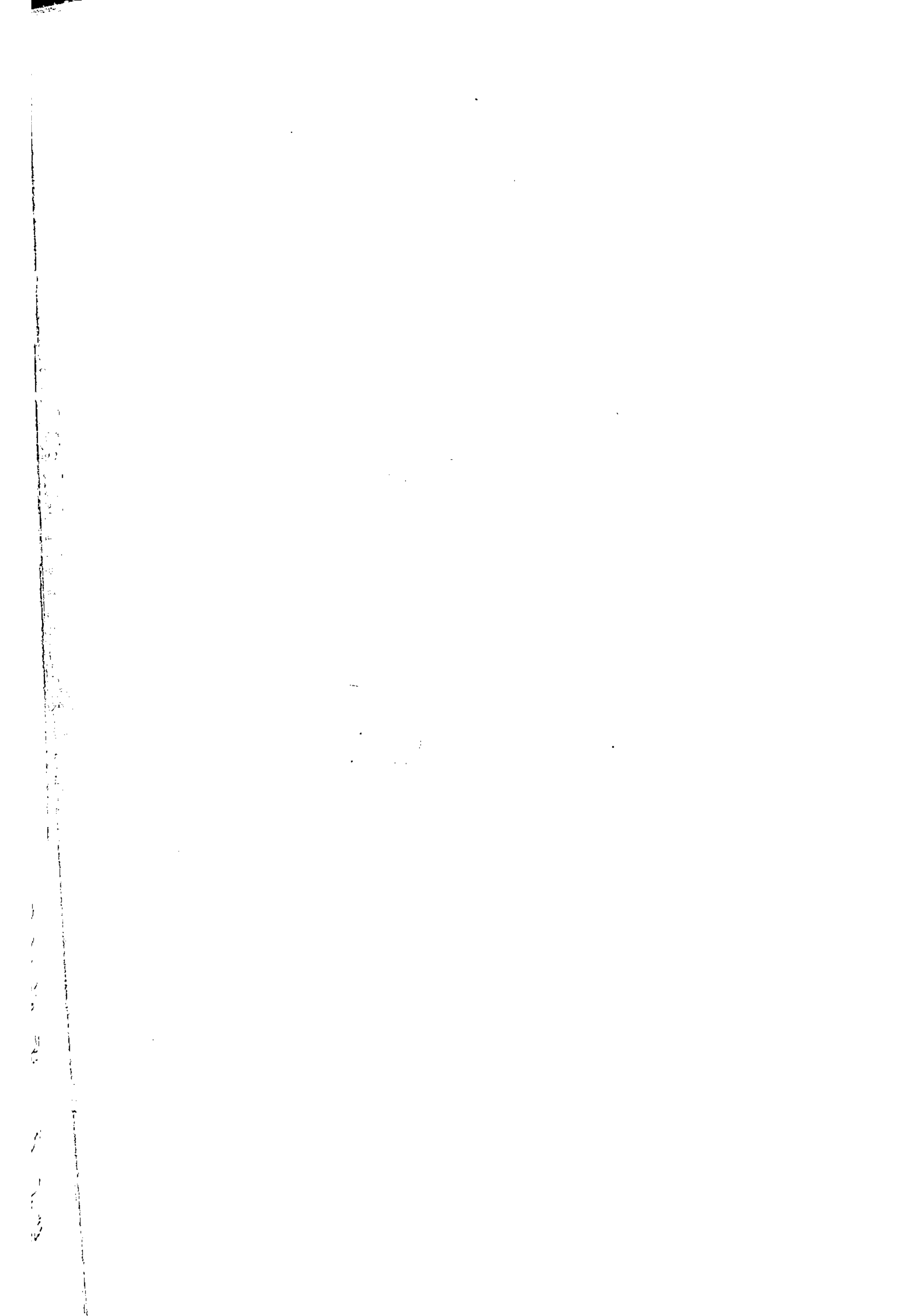
قول باری ہے (وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصّٰبِرِيْنَ۔ اور اگر تم لوگ بدلہ لو تو بس اسی قدر لے لو جس قدر تم پر زیادتی کی گئی ہو لیکن اگر تم صبر کرو تو یقیناً یہ صبر کرنے والوں ہی کے حق میں بہتر ہے) شعبی، قتادہ اور عطاء بن یسار سے مروی ہے

کہ جب مشرکین نے اُحد میں شہید ہونے والے مسلمانوں کا مُثلہ کیا تو مسلمانوں نے یہ کہا اگر ہمیں اللہ تعالیٰ ان مشرکین پر غلبہ عطا کرے گا تو ہم اس سے بڑھ کر اُن کا مُثلہ کریں گے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ مجاہد اور ابن سیرین کا قول ہے کہ آیت ہر اس شخص کے بارے میں ہے جو غصے کی حالت میں یا کسی اور وجہ کی بنا پر ظلم و زیادتی کر بیٹھے۔ اس سے صرف اتنا ہی بدلہ لیا جائے گا جتنا اس نے ظلم کیا ہو گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک کسی سبب کے پس منظر میں آیت کا نزول ان تمام صورتوں میں اس کے عموم کے اعتبار سے مانع نہیں ہوتا جو آیت کے الفاظ کے دائرے میں آتی ہوں۔ اس لیے آیت کو ان تمام صورتوں کے لیے استعمال کرنا واجب ہے جو آیت کے مقتضیٰ کے تحت آتی ہیں۔ چنانچہ جو شخص کسی کو قتل کرے گا اس کے بدلے میں اسے قتل کر دیا جائے گا۔ جو شخص کسی کو زخمی کرے گا اسے بھی اسی طرح زخمی کر دیا جائے گا۔ اگر کسی نے کسی کا پہلے ہاتھ کاٹا ہو اور پھر قتل کر دیا ہو تو مقتول کے ولی کو یہ حق ہو گا کہ پہلے اس کا ہاتھ کاٹے اور پھر قتل کر دے۔

آیت کا اقتضاء یہ بھی ہے کہ کسی شخص نے اگر کسی کا پتھر سے سر کچل کر ہلاک کر دیا ہو یا ٹکٹکی پر باندھ کر تیر برسا کر اسے قتل کر دیا ہو تو قاتل کو تلوار مار کر قتل کر دیا جائے گا اس لیے کہ اسے بدلے کے طور پر اس صورت میں قتل کرنا ممکن نہیں جس صورت میں اس نے مقتول کی جان لی تھی کیونکہ ہمیں اس امر کا پوری طرح علم نہیں ہوتا کہ قاتل نے مقتول کو کتنی ضربات لگائی تھیں اور مقتول کو کس قدر تکلیف برداشت کرنی پڑی تھی۔ ہمارے لیے تو صرف یہ ممکن ہے کہ تلوار کے ذریعے قاتل کی جان لے کر مقتول کے قتل کا بدلہ لے لیا جائے۔ اس لیے اس صورت میں آیت کے حکم پر اسی طریقے سے عمل پیرا ہونا واجب ہو گا۔ اس میں پہلا طریقہ استعمال نہیں کیا جائے گا۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر کسی نے کسی کا مال استعمال میں لا کر ختم کر دیا ہو تو اس پر اس کا مثل واجب ہو گا۔ اگر کوئی شخص کسی شخص کا ساگوان (ایک قسم کی مضبوط لکڑی) غصب کر کے اسے اپنے مکان میں لگا دے یا گندم غصب کر کے اسے پیس لے، تو ان دونوں صورتوں میں ان کا مثل اس پر واجب ہو گا۔ اس لیے کہ گندم میں کیل یعنی ناپ کے ذریعے مثل کا حصول ممکن ہے اور لکڑی میں اس کی قیمت کے ذریعے مثل حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اس پر آیت کی دلالت موجود ہے۔ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ قاتل اور مجرم کو معاف کر دینا قصاص لینے سے افضل ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِيْنَ)۔

سورة بني اسرائيل



سفرِ معراج کا آغاز

قول باری ہے (سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِہٖ لَیْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَی الْمَسْجِدِ الْاَقْصَی الَّذِیْ بَارَکْنَا حَوْلَہٗ : پاک ہے وہ جو لے گیا ایک رات اپنے بندے کو مسجد حرام سے دُور کی اس مسجد تک جس کے ماحول کو اس نے برکت دی ہے) حضرت ام ہانی رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے گھر سے اس رات معراج کے سفر پر روانہ ہوئے تھے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) اس لیے کہ حرم سارے کا سارا مسجد ہے۔ اس بارے میں گذشتہ اوراق میں گفتگو ہو چکی ہے۔ حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد حرام میں تشریف فرما تھے اور وہیں سے آپ معراج کے سفر پر روانہ ہوئے تھے۔

قول باری ہے (وَاِنْ اَسَاْتُمْ فَلَہَا) اور اگر تم نے برائی کی تو وہ تمہاری اپنی ذات کے لیے برائی ثابت ہوئی) ایک قول کے مطابق فَلَہَا بمعنی فَاِلَیْہَا ہے جس طرح کہا جاتا ہے "احسن الی نفسہ (اس نے اپنے ساتھ بھلائی کی) یا اساء الی نفسہ (اس نے اپنے ساتھ برائی کی) حرفِ اضافت جب معنی کے لحاظ سے متقارب ہوتے ہیں تو ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو جاتے ہیں۔ قولِ باری ہے (بِاَنَّ رَبَّکَ اَوْحٰی لَہَا اس لیے کہ تمہارے پروردگار کا حکم اسے یہی ہوگا) معنی کے لحاظ سے "اَوْحٰی لَہَا" اوحی الیھا ہے۔

قول باری ہے (فَمَحَوْنَا اٰیَۃَ اللَّیْلِ رات کی نشانی کو ہم نے بے نور بنا دیا) یعنی ہم نے اسے اس طرح کر دیا کہ وہ بے نور ہوگئی جس طرح کتاب کے مٹے ہوئے الفاظ بے نور ہوتے ہیں، فقرے میں بلاغت اپنے انتہا کو پہنچی ہوئی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ "ہم نے رات کی نشانی یعنی اس تاریکی کو مٹا دیا جو چاند کے اندر ہے"۔

قول باری ہے (وَکُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنٰہُ طٰٓئِرَہٗ فِیْ عُنُقِہٖ ہر انسان کا شگون ہم نے اس کے

اپنے گلے میں لٹکا رکھا ہے) ایک قول کے مطابق طائر سے مراد ایک انسان کے اپنے اعمال خیر و شر ہیں جس طرح عربوں کا دستور تھا کہ اگر پرندہ دائیں جانب سے جاتا تو اسے بابرکت سمجھتے اور نیک شگون قرار دیتے جبکہ بائیں جانب سے آنے والے پرندے کو نحوست قرار دیتے اور اس سے بدشگونی لیتے۔ اس بنا پر طائر کو خیر و شر کے لیے اسم قرار دیا گیا اور ان دونوں کے ذکر کی بجائے صرف پرندے کے ذکر پر اکتفا کیا گیا اس لیے کہ یہ لفظ دونوں باتوں پر دلالت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ ہر انسان کا شگون اس کے گلے میں اس طرح آویزاں ہے جس طرح طوق اس کے گلے میں آویزاں رہتا ہے اور کبھی اس سے الگ نہیں ہوتا۔ دراصل یہ طرز بیان کسی کو نصیحت کرنے، خدا کے عذاب سے ڈرانے، اصلاح کی دعوت دینے اور گناہ سے روکنے کے لیے انتہائی بلیغ ہے۔

سمعی حجّت ضروری ہے

قول باری ہے (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا۔ اور ہم عذاب دینے والے نہیں جب تک کہ (لوگوں کو حق و باطل کا فرق سمجھانے کے لیے) ایک پیغامبر نہ بھیج دیں) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ اول یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی کو ان امور کی بنا پر جن کے اثبات کا تعلق سمعی دلائل سے ہے، عقل انسانی سے نہیں ہے اس وقت تک عذاب میں مبتلا نہیں کرے گا جب تک رسول کے ذریعے سمعی حجت قائم نہ ہو جائے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر اہل حرب میں سے کوئی شخص مسلمان ہو جائے لیکن نماز، روزہ اور زکوٰۃ وغیرہ کے بارے میں وہ سمعی احکامات سے آگاہ نہ ہو سکے تو ان احکامات کے بارے میں علم ہو جانے کے بعد اس پر ان کی قضا لازم نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ ان عبادات کا اس پر لزوم سمعی حجت کے قیام کے بعد ہی ہوا۔

اہل قبا کے واقعہ میں سنت کا ورود بھی اسی کے مطابق ہے۔ اہل قبا نماز کے اندر تھے کہ کسی نے آکر اطلاع دی کہ قبلہ بدل گیا ہے، وہ لوگ نماز کے اندر ہی بیت اللہ کی طرف مڑ گئے لیکن انھوں نے نئے سرے سے نماز نہیں شروع کی اس لیے کہ نسخ قبلہ کی سمعی حجت سے وہ ابھی آگاہ نہیں ہوئے تھے اس لیے ان کی نماز کا وہ حصہ درست رہا جو انھوں نے پہلے ادا کر لیا تھا۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ جو شخص دارالحرب میں مسلمان ہو گیا ہو لیکن اسے وجوب صلوٰۃ کا کوئی علم نہ ہو تو ان نمازوں کی اس پر قضا لازم نہیں ہوگی۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص دارالاسلام میں مسلمان ہو گیا ہو لیکن کسی وجہ سے اسے نماز

کی فرضیت کا علم نہ ہوسکے تو استحسان کے طور پر ان نمازوں کی قضا اس پر لازم ہوگی جبکہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ اس صورت کا بھی وہی حکم ہونا چاہیے جو پہلی صورت کا تھا اس لیے کہ علت یعنی سمعی حجت سے عدم واقفیت یہاں بھی موجود ہے۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ اس نو مسلم نے مسلمانوں کو اذان و اقامت کے ساتھ مساجد میں نماز ادا کرتے ہوئے ضرور دیکھا ہوگا۔ یہی چیز اسے نماز کی طرف بلانے کا سبب ہے اس لیے اس کی حیثیت یہ ہوگی کہ گویا اس کے لیے وجوب صلوٰۃ کی دلیل قائم ہوگئی اور مسلمانوں نے اسے اس کی فرضیت کے لزوم سے آگاہ کر دیا اس لیے اس دلیل سے کام نہ لینے کی بنا پر ان نمازوں کی فرضیت اس سے ساقط نہیں ہوگی۔ دوسری تفسیر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس وقت تک لوگوں کو ان کی جڑ کاٹ دینے والے عذاب میں مبتلا نہیں کرتا جب تک رسول کے ذریعے ان پر سمعی حجت قائم نہیں ہو جاتی۔ نیز یہ کہ عقل انسانی کے رُو سے واجب ہونے والے احکامات کی خلاف ورزی کی بنا پر اللہ کے حکم میں جڑ کاٹ ڈالنے والا عذاب واجب نہیں ہوتا جب تک رسول کے ذریعے سمعی حجت قائم نہیں ہو جاتی۔

راہنماؤں کی اکثریت فاسق ہو جائے تو عذاب الٰہی آتا ہے

قول باری ہے (وَاِذَا اَرَدْنَا اَنْ نُّهْلِكَ قَرْيَةً اَمَرْنَا مُتْرَفِيْهَا فَفَسَقُوْا فِيْهَا جب ہم کسی بستی کو ہلاک کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو اس کے خوش حال لوگوں کو حکم دیتے ہیں اور وہ اس میں نافرمانیاں کرنے لگتے ہیں) سعید کا قول ہے کہ انہیں طاعت کا حکم ملتا ہے لیکن وہ نافرمانیوں پر اتر آتے ہیں۔ عبداللہ سے مروی ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں جب کسی قبیلے کے افراد کی تعداد زیادہ ہو جاتی تو ہم کہتے کہ اب اس کی شامت آنے والی ہے۔ حسن، ابن سیرین اور ابوالعالیہ نیز عکرمہ اور مجاہد سے (اَمَرْنَا) بمعنی "اَكْثَرْنَا" (ہم نے تعداد بڑھا دی) مروی ہے۔ اس تفسیر کی بنا پر آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ "جب ہم کسی بستی کو ہلاک کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو اس کے خوش حال لوگوں کی تعداد بڑھا دیتے ہیں۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ بستی والوں کی نافرمانیوں سے پہلے انہیں ہلاک کرنے کا ارادۂ الٰہی وجود میں آ جاتا ہے۔ اس لیے کہ کسی بستی کو ہلاک کرنا دراصل اللہ کی طرف سے دی جانے والی سزا کی ایک صورت ہوتی ہے اور نافرمانی نہ کرنے والوں کو ہلاک کرنے کا کوئی جواز نہیں ہوتا۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (جِدَارًا يُّرِيْدُ اَنْ يَّنْقَضَّ ایک دیوار جو گرا ہی چاہتی تھی) اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ گرنے کا ارادہ وجود میں آگیا تھا بلکہ مفہوم یہ ہے کہ اللہ کے علم میں تھا کہ یہ جلد ہی گر جانے والی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے خوش حال لوگوں کا خصوصیت سے اس لیے ذکر فرمایا کہ یہی لوگ

سردارانِ قوم ہوتے ہیں اور باقی ماندہ لوگ ان کے پیروکاروں کا درجہ رکھتے ہیں جس طرح فراعنہ مصر میں سے ہر فرعون اپنی قوم کا سردار ہوتا اور قوم اس کی پیروکار ہوتی یا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قیصر روم کو دعوت نامہ تحریر کرتے ہوئے لکھا تھا (اَسْلِمْ وَاِلَّا فَعَلَیْکَ اِثْمُ الْاَرِیْسِیِّیْنَ اسلام لے آؤ ورنہ تم پر تمام کاشتکاروں کا گناہ لازم آئے گا) اسی طرح آپ نے کسریٰ کو نامہ تحریر فرمایا (فان لم تسلم فعلیک اثم الاکارین۔ اگر تم اسلام نہ لائے تو تمام کسانوں کا گناہ تمہارے سر ہو گا)

قرن کسے کہتے ہیں؟

قول باری ہے (وَکَمْ اَھْلَکْنَا مِنَ الْقُرُوْنِ مِنْ بَعْدِ نُوْحٍ۔ دیکھ لو، کتنی ہی نسلیں ہیں جو نوح کے بعد ہمارے حکم سے ہلاک ہوئیں) حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ سے مروی ہے کہ قرن ایک سو بیس برس کو کہتے ہیں۔ محمد بن القاسم المازنی کا قول ہے کہ سو سال کو ایک قرن کہتے ہیں۔ ایک قول کے مطابق قرن چالیس برسوں کا ہوتا ہے۔

خدا اپنی مرضی سے جتنا چاہے طالبانِ دنیا کو نوازتا ہے

قول باری ہے (مَنْ کَانَ یُرِیْدُ الْعَاجِلَۃَ عَجَّلْنَا لَہٗ فِیْھَا مَا نَشَآءُ لِمَنْ نُّرِیْدُ جو عاجلہ کا خواہشمند ہو اسے یہیں ہم دے دیتے ہیں جو کچھ بھی جسے دینا چاہیں) عاجلہ سے مراد دنیا ہے جس طرح یہ قولِ باری ہے (کَلَّا بَلْ تُحِبُّوْنَ الْعَاجِلَۃَ وَتَذَرُوْنَ الْاٰخِرَۃَ۔ ہرگز ایسا نہیں، اصل یہ ہے کہ تم دنیا سے تو محبت رکھتے ہو اور آخرت کو چھوڑ دیتے ہو) اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ جس شخص کی ساری تگ و دو دنیا کی طلب تک محدود ہو اور اس کے دل میں آخرت کی نہ کوئی فکر ہو اور نہ چاہت، اسے یہیں جتنا وہ چاہے مل جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے دنیا میں سے دینے کو دو باتوں کے ساتھ معلق کر دیا ہے۔ ایک پر یہ قول دلالت کرتا ہے (عَجَّلْنَا لَہٗ فِیْھَا مَا نَشَآءُ) اسی بنا پر دی جانے والی چیزیں (مَا نَشَآءُ) کے ذریعے استثناء کر دیا جو اس چیز کی مقدار، اس کی جنس اور اس کے دوام یا انقطاع کو متضمن ہے پھر اس پر ایک اور استثنا داخل کرتے ہوئے فرمایا (لِمَنْ نُّرِیْدُ) یعنی حصولِ دنیا کی کوششیں کرنے والے تمام لوگوں کو اللہ تعالیٰ دنیا نہیں دیتا بلکہ ان میں سے جسے چاہتا ہے دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے محروم رکھتا ہے، اسی لیے درج بالا قول کے ذریعے دنیا پانے والوں کے اندر بھی استثناء کر دیا۔ اس طرح طالبانِ دنیا کو دنیا دینے کے سلسلے میں دو استثناؤں کا ذکر فرمایا تاکہ دنیا کے طلبگار اس

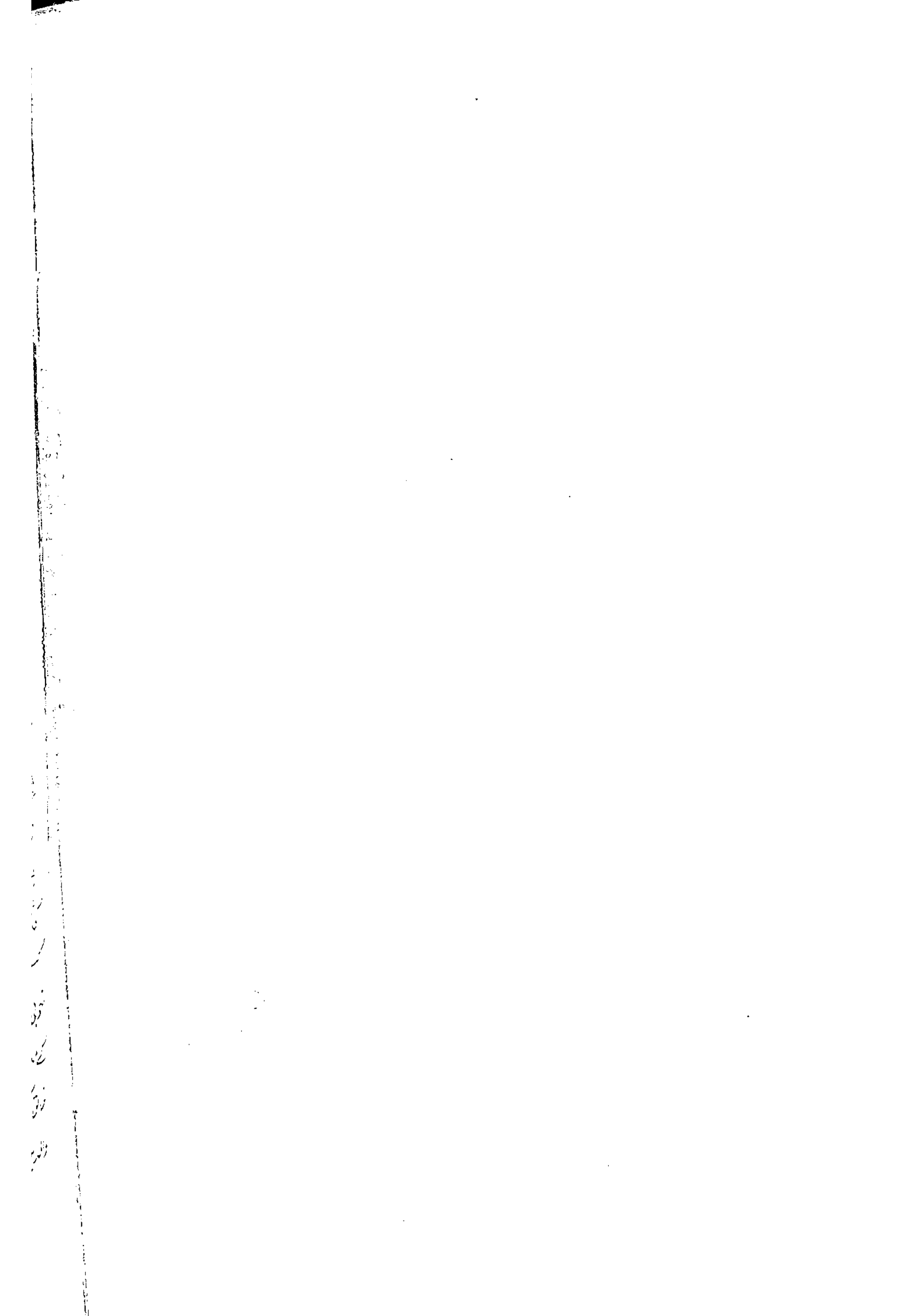
بھروسے پر نہ بیٹھے رہیں کہ ان کی کوششوں کے نتیجے میں انھیں ضرور بالضرور دنیا مل کر ہی رہے گی۔ پھر فرمایا (وَمَنْ اَرَادَ الْاٰخِرَةَ وَسَعٰى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَاُولٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوْرًا اور جو آخرت کا خواہش مند ہو اور اس کے لیے سعی کرے جیسی کہ اس کے لیے سعی کرنی چاہیے اور ہو وہ مومن تو ایسے ہر شخص کی سعی مشکور ہوگی) اس مقام پر اللہ تعالیٰ نے کوئی استثناء نہیں کیا۔ درست طریقے سے سعی کرنے کے بعد طالبانِ آخرت کی جزاء کے لیے کسی استثنا کی ضرورت نہیں رہی تاہم آخرت کی سعی کے لیے یہ شرط ضرور لگا دی گئی کہ سعی کرنے والا مومن ہو اور اس کے پیش نظر آخرت کا ثواب ہو

جنت میں داخلہ تین باتوں سے مشروط ہے

محمد بن عجلان کا قول ہے کہ جس شخص کے اندر تین باتیں نہیں ہوں گی وہ جنت میں داخل نہیں ہو سکے گا اول درست نیت، دوم سچا ایمان اور سوم صحیح عمل"۔ راوی کہتے ہیں کہ میں نے ان سے پوچھا کہ آپ نے یہ تینوں باتیں کہاں سے اخذ کی ہیں۔ انھوں نے جواب میں فرمایا: اللہ کی کتاب سے، ارشاد ربانی ہے (وَمَنْ اَرَادَ الْاٰخِرَةَ وَسَعٰى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ) اللہ تعالیٰ نے ثواب کے استحقاق کے سلسلے میں آخرت کے لیے سعی کو چند اوصاف کے ساتھ معلق کر دیا اور مقصود کے اندر کسی چیز کا استثناء نہیں کیا دوسری طرف طلب دنیا کو کسی وصف کے ساتھ خاص نہیں کیا بلکہ اسے مطلق رہنے دیا لیکن دنیا میں سے حاصل ہونے والی چیز اور دنیا حاصل کرنے والوں کے سلسلے میں دو استثناؤں کا ذکر فرمایا۔

دنیا میں سامانِ زیست مومن و کافر سب کو نصیب ہے

قول باری ہے (كُلًّا نُّمِدُّ هٰٓؤُلَآءِ وَهٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ان کو بھی اور ان کو بھی، دونوں فریقوں کو ہم (دنیا میں) سامانِ زیست دیئے جا رہے ہیں یہ تیرے رب کا عطیہ ہے) دنیا کے خواہشمند اور آخرت کے طلبگار کا ذکر پہلے گزر چکا اور ان میں سے ہر ایک کو اپنے ارادہ اور قصد کے نتیجے میں جو کچھ ملنے والا ہے اس کا حکم بھی بیان ہو گیا۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ بتایا کہ دنیا میں اس کی نعمتیں نیکو کار اور بدکار دونوں تک پھیلی ہوئی ہیں البتہ آخرت میں یہ نعمتیں صرف نیکو کاروں کے لیے مخصوص ہوں گی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ شمس و قمر، ارض و سما اور ان کے فوائد، آب و ہوا، نباتات و حیوانات، غذائیں و دوائیں، جسمانی صحت و عافیت غرضیکہ اللہ تعالیٰ کی بے شمار نعمتوں کا دائرہ نیکو کاروں اور بدکاروں سب تک وسیع ہے۔



والدین کے ساتھ نیکی کرنے کا بیان

قول باری ہے (وَقَضٰی رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِیَّاهُ وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا۔ تمھارے رب نے فیصلہ دیا ہے کہ تم لوگ کسی کی عبادت نہ کرو، مگر صرف اس کی اور والدین کے ساتھ نیک سلوک کرو) قول باری (قَضٰی رَبُّكَ) کے معنی ہیں "اَمَرَ رَبُّكَ" (تمھارے رب نے حکم دیا ہے) اسی طرح تمھارے رب نے والدین کے ساتھ نیک سلوک کا حکم دیا ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں "وَاَوْصٰی بِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا (اور والدین کے ساتھ حسن سلوک کی وصیت کی ہے")۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ دونوں ہم معنی ہیں اس لیے کہ وصیت کے معنی بھی امر اور حکم کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں والدین کے ساتھ نیکی اور حسن سلوک کی متعدد مقامات پر وصیت فرمائی ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَوَصَّیْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَیْهِ اِحْسَانًا اور ہم نے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ حسن سلوک کی وصیت کی ہے) نیز فرمایا: (اَنِ اشْكُرْ لِیْ وَلِوَالِدَیْكَ اِلَیَّ الْمَصِیْرُ وَاِنْ جَاهَدَاكَ عَلٰی اَنْ تُشْرِكَ بِیْ مَا لَیْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِی الدُّنْیَا مَعْرُوْفًا۔ کہ تم میری اور اپنے ماں باپ کی شکرگزاری کیا کرو میری ہی طرف واپسی ہے۔ اور اگر یہ دونوں تم پر دباؤ ڈالیں کہ تم میرے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہراؤ جس کی تمھارے پاس کوئی دلیل نہیں تو تم ان کا کہا نہ مانو اور دنیا میں ان کے ساتھ خوبی سے گزارہ کرو) اللہ تعالیٰ مشرک والدین کے ساتھ خوبی سے گزارہ کرنے کا حکم اور ساتھ ہی ساتھ شرک کے معاملہ میں ان کی فرمانبرداری سے منع بھی فرما دیا اس لیے کہ کسی مخلوق کی ایسی طاعت ممنوع ہے جس سے خالق کی نافرمانی لازم آتی ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (ان من الکبائر عقوق الوالدین والدین کی نافرمانی کبائر یعنی بڑے بڑے گناہوں میں سے ایک ہے)۔

والدین کو اُف تک نہ کہو

قول باری ہے (اِمَّا یَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ اَحَدُهُمَا اَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا اُفٍّ۔

اگر تمھارے پاس ان میں سے کوئی ایک یا دونوں بوڑھے ہو کر رہیں تو انھیں اُف تک نہ کہو) اس آیت کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ "اگر تم بڑے ہو جاؤ یعنی بالغ ہو کر احکام الٰہی کے مکلف بن جاؤ اور اس وقت تمھارے والدین میں سے دونوں یا ایک زندہ ہوں اور تمھارے پاس رہتے ہوں تو انھیں اُف تک نہ کہو" لیث بن سعد نے مجاہد سے نقل کیا ہے کہ جب والدین بڑھاپے کی اس لاچاری کی حالت کو پہنچ جائیں جو حالت کم سنی میں تم کو لاحق تھی اور وہ تمھاری دیکھ بھال کرتے تھے تو انھیں اُف تک نہ کہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کا لفظ دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے اس لیے اسے ان دونوں معنوں پر محمول کیا جائے گا۔ اس لیے کہ بیٹے کو والدین کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دینے کی شرط یہ ہے کہ وہ بالغ ہو کیونکہ نابالغ کو مکلف بنانا اور اسے کسی حکم کا پابند کرنا سرے سے درست ہی نہیں ہے۔ جب لڑکا بلوغت کی حد میں داخل ہو جائے اور دوسری طرف اس کے والدین بڑھاپے اور ضعف کی سرحد پار کر جائیں یا نہ کریں دونوں صورتوں میں ان کے ساتھ حسن سلوک اس پر واجب ہے۔ اسے اُف کا کلمہ کہنے سے روکا گیا ہے اس لیے کہ یہ کلمہ بیزاری اور اکتاہٹ کی حالت پر دلالت کرتا جو آیت میں مخاطب شخص یعنی بیٹے کے دل میں اپنے والدین کے سلسلے میں پیدا ہو جاتی ہے۔

والدین سے توہین آمیز رویہ منع ہے

قول باری ہے (وَلَا تَنْهَرْهُمَا۔ نہ انھیں جھڑک کر جواب دو) اس کے معنی ہیں "ان پر سختی کرتے ہوئے نیز ان کے ساتھ توہین آمیز رویہ اختیار کر کے انھیں ڈانٹ نہ پلاؤ"۔

والدین سے احترام کے ساتھ بات کرو

قول باری ہے (وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيْمًا۔ بلکہ ان سے احترام کے ساتھ بات کرو) قتادہ کا قول ہے کہ "ان کے ساتھ نرمی سے بات کرو"

قول باری ہے (وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ۔ اور نرمی اور رحم کے ساتھ ان کے سامنے جھک کر رہو) اس کی تفسیر میں ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے۔ "جس چیز کے وہ خواہشمند ہوں ان سے وہ چیز نہ روکو"۔ ہشام نے حسن بصری سے نقل کیا ہے کہ ان سے کسی نے پوچھا کہ والدین کے ساتھ نیکی کا کیا مفہوم ہے۔ حسن نے جواب میں فرمایا "جو کچھ تمھارے پاس ہے وہ ان کے لیے خرچ کر ڈالو اور ان کے حکموں کی فرمانبرداری کرو بشرطیکہ کوئی حکم خدا کی نافرمانی کو متلزم نہ ہو"۔ عمرو بن عثمان نے

واصل بن سائب سے آیت زیر بحث کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ "اپنا ہاتھ بھی ان کے سامنے نہ جھاڑو۔" عروہ بن الزبیر کا قول ہے کہ جس شخص نے تیز نظروں سے اپنے والدین کو دیکھا اس نے ان کے ساتھ کوئی نیکی نہیں کی۔" ابو الہیاج سے مروی ہے وہ کہتے ہیں۔ میں نے سعید بن المسیب سے (قَوْلًا كَرِيمًا) کا مفہوم دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا: "ایک عاجز غلام کا طرز تکلم جو وہ اپنے درشت خُو اور سخت مزاج آقا کے سامنے اختیار کرے۔" عبداللہ الرصافی سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ مجھے علماء نے آیت زیر بحث کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا "اپنے ماں باپ پر کبھی ہاتھ نہ اٹھاؤ اور ان کی تعظیم و تکریم کرتے ہوئے کبھی تیز نظروں سے ان کی طرف نہ گھورو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ) مجاز پر مبنی ہے اس لیے کہ ذلت یعنی نرمی کے پر نہیں ہوتے اور نہ ہی اسے اس وصف سے متصف کیا جاتا ہے۔ لیکن یہاں تذلل یعنی عاجزی اور تواضع میں مبالغہ مراد ہے جسے ایک بیٹے کو والدین کے لیے اختیار کرنا چاہیے۔ رات کی کیفیت بیان کرتے ہوئے امرؤ القیس نے کہا ہے:

ؔ فَقُلْتُ لَهُ لما تمطی بصلبه وأردف اعجازا وناء بكلكل

جب رات نے اپنی پشت بچھا دی، اپنی سرینیں پھیلا دیں اور اپنا سینہ دراز کر دیا تو میں نے اس سے کہا۔

حالانکہ رات کی نہ پشت ہوتی ہے نہ سرینیں اور نہ ہی سینہ، اس لیے یہ انداز بیان مجاز پر مبنی ہے دراصل شاعر یہاں رات کی یکسانیت اور اس کی طوالت بیان کرنا چاہتا ہے۔

والدین کے لیے رحمت و مغفرت کی دعا کرنی چاہیے

قول باری ہے (وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا) اور دعا کیا کرو کہ "پروردگار! ان پر رحم فرما جس طرح انھوں نے شفقت و رحمت کے ساتھ مجھے بچپن میں پالا تھا" آیت میں والدین کے لیے رحمت اور مغفرت کی دعا مانگنے کا حکم ہے بشرطیکہ دونوں مسلمان ہوں اس لیے کہ ایک مقام پر قول باری ہے۔ (مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَى۔ نبی اور اہل ایمان کے لیے یہ زیبا نہیں کہ وہ مشرکین کے لیے مغفرت کی دعا مانگیں خواہ وہ ان کے قریبی رشتہ دار ہی کیوں نہ ہوں) اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ والدین کے لیے دعا کا حکم مومن والدین کے ساتھ مخصوص ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آیت میں والدین کے ساتھ حسن سلوک کے حکم کو توحید کے حکم کے ساتھ مقرون کر کے گویا

والدین کے حقوق کو اور مؤکد بنادیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَقَضٰی رَبُّکَ اَلَّا تَعْبُدُوْا اِلَّا اِیَّاہُ وَ بِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا) پھر ان کے ساتھ حسن سلوک کی کیفیت بیان فرمائی کہ قول وفعل کے ذریعہ حسن سلوک کا مظاہرہ کیا جائے اور عاجزی اور تواضع کے ساتھ ان سے گفتگو کی جائے اور ان سے بیزاری اور اکتاہٹ کے اظہار سے منع کیا گیا چنانچہ ارشاد ہوا (وَلَا تَقُلْ لَّھُمَآ اُفٍّ) نیز ان پر سختی کرنے اور انھیں جھڑکنے سے بھی روکا گیا۔ فرمایا (وَلَا تَنْھَرْھُمَا) بیٹے کو ان کے ساتھ نرم گفتگو کرنے اور ان کے حکموں کی پیروی کرنے کا حکم دیا گیا بشرطیکہ ان کا کوئی حکم خدا کی نافرمانی کو مستلزم نہ ہوتا ہو۔

اس کے بعد پھر یہ حکم دیا گیا کہ ان کی زندگی میں اور وفات کے بعد ان کے لیے دعا مانگی جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے باپ کے حق پر ماں کے حق کو فائق قرار دیا ہے۔

ابوزرعہ بن عمرو بن جریر نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر عرض کیا۔ "اللہ کے رسولؐ! میرے حسن سلوک کا سب سے بڑھ کر کون مستحق ہے۔" آپ نے فرمایا "تمھاری ماں"۔ اس نے عرض کیا "پھر کون" آپؐ نے جواب دیا "تمھاری ماں"۔ اس نے پھر عرض کیا "پھر کون؟" آپؐ نے جواب دیا "تمھاری ماں"۔ جب اس شخص نے چوتھی مرتبہ یہی سوال کیا تو آپؐ نے جواب میں فرمایا "تمھارا باپ"۔

اوّابین کی تشریح

قول باری ہے (فَاِنَّہٗ کَانَ لِلْاَوَّابِیْنَ غَفُوْرًا) "وہ ایسے سب لوگوں کو درگزر کرنے والا ہے جو اپنے قصور پر متنبہ ہو کر بندگی کے رویے کی طرف پلٹ آئیں) سعید بن المسیب کا قول ہے کہ اوّاب اس شخص کو کہتے ہیں جو بار بار توبہ کرتا ہے اور اگر اس سے کوئی نافرمانی ہو جاتی ہے تو فوراً توبہ کی طرف رجوع کرتا ہے۔ سعید بن جبیر اور مجاہد کا قول ہے کہ اوّاب وہ شخص ہے جو اپنے گناہ سے توبہ کے ذریعے رجوع کرے۔ منصور نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اوّاب اس شخص کو کہتے ہیں جو تنہائی میں اپنے گناہوں کو یاد کر کے اللہ سے بخشش کا طلبگار ہو جائے۔ قتادہ نے قاسم بن عوف الشیبانی سے اور انھوں نے حضرت زید بن ارقمؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قبا میں رہنے والوں کے پاس تشریف لائے۔ اس وقت وہ لوگ چاشت کے نوافل میں مشغول تھے۔ آپ نے فرمایا ان صلوٰۃ الاوابین اذا رمضت الفصال من الضحی۔ اوّابین یعنی اللہ کی طرف توبہ کے ذریعے رجوع کرنے والوں کی نماز چاشت کے وقت ہوتی ہے جب گرمی کی شدت کی بنا پر اونٹنیوں اور گایوں کے بچوں کے تلوے گرم ریت پر جلنے لگتے ہیں۔

رشتہ داروں کے حق کو ادا کیا جائے

قول باری ہے (وَآتِ ذَا الْقُرْبٰی حَقَّهٗ اور رشتہ دار کو اس کا حق دو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں جس حق کا ذکر ہے وہ مجمل ہے اور اسے بیان و تفصیل کی ضرورت ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (وفی اموالهم حقٌّ للسائل والمحروم ان کے اموال میں سائل اور محروم کا بھی حق ہوتا ہے) اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ فاذا قالوها عصموا منی دماءهم واموالهم الا بحقها۔ مجھے حکم ملا ہے کہ جب تک لوگ کلمۂ توحید لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ کا اقرار نہ کرلیں اس وقت تک میں ان کے خلاف برسرپیکار رہوں۔ لیکن جب وہ اس کلمہ کا اقرار کرلیں گے تو وہ میرے ہاتھوں سے اپنی جان و مال کو محفوظ کرلیں گے الا یہ کہ کسی حق کی بنا پر ان کی جان یا مال پر ہاتھ ڈالا جائے) آیت میں مذکور حق کے معنی واضح نہیں ہیں بلکہ اس کے معنی شریعت کی طرف سے آمدہ بیان اور وضاحت پر موقوف ہیں۔ اگر قرابت سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار مراد ہوں تو ہوسکتا ہے کہ حق سے مراد ان کا وہ حق ہے جو انھیں مالِ غنیمت کے خمس میں سے ملتا ہے۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ حق سے صلہ رحمی کا حق مراد ہو۔ آیت زیر بحث میں مذکور رشتہ داروں کی تفسیر میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور حسن بصری کا قول ہے کہ اس سے ہر انسان کے رشتہ دار مراد ہیں۔ علی بن الحسین سے مروی ہے کہ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے رشتہ دار مراد ہیں۔ ایک قول کے مطابق پہلی تفسیر ہی درست ہے اس لیے کہ والدین کے ذکر کے ساتھ قرابت داروں کا ذکر متصلاً ہوا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ والدین کے ساتھ حسن سلوک کا حکم تمام لوگوں کے لیے عام ہے اسی طرح اس پر عطف ہونے والا حکم یعنی رشتہ داروں کو ان کا حق دینا بھی تمام لوگوں کے لیے عام ہوگا۔

مسکین اور مسافر کا حق

قول باری ہے (وَالْمِسْكِيْنَ وَابْنَ السَّبِيْلِ۔ اور مسکین کو اور مسافر کو) ہوسکتا ہے کہ اس سے صدقات واجبہ مراد ہوں جن کا ذکر اس قول باری میں آیا ہے (اِنَّمَا الصَّدَقٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَالْمَسٰكِيْنِ تا آخر آیت) اور یہ بھی ہوسکتا ہے اس سے مراد وہ حق ہے جس کی بوقت ضرورت ادائیگی لازمی ہوتی ہے۔ ابن حمزہ نے شعبی سے اور انھوں نے فاطمہ بنت قیس سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (فی المال حق سوی الزکوٰۃ۔ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی حق ہوتا ہے) اس موقعہ پر

آپ نے یہ آیت بھی تلاوت فرمائی (لکِنَّ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْھَکُمْ) تا آخر آیت۔ سفیان نے ابوالزبیر سے، انھوں نے حضرت جابرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے اونٹوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا "ان میں بھی ایک حق ہے" صحابہ نے اس کی وضاحت چاہی تو آپؐ نے فرمایا (اطراق فحلھا واعارۃ دلوھا ومنیحۃ سمینھا یسانڈ کے ساتھ جفتی کی اجازت دینا، پانی لانے کے لیے اونٹ مع ڈول عاریت کے طور پر دینا اور پلا ہوا اونٹ سواری کے لیے عطا کرنا۔

فضول خرچی پر پابندی

قول باری ہے (وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِیْرًا۔ اور فضول خرچی نہ کرو) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ نیز قتادہ سے مروی ہے کہ بے جا مال خرچ کرنے کو تبذیر کہتے ہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ اگر بلاوجہ ایک مُد (ایک پیمانے کا نام جس کی مقدار دو یا اڑھائی رطل ہوتی ہے) بھی صرف کیا جائے تو وہ تبذیر کہلائے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جو لوگ تبذیر کرنے والے پر پابندی لگانے کے قائل ہیں وہ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ آیت میں تبذیر کی ممانعت ہے اس لیے امام کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ تبذیر کرنے والے پر پابندی لگا کر اس کے مال کو ضائع ہونے سے بچالے اور صرف اسے اتنا ہی دے جس سے اس کا خرچ پورا ہوجائے۔ امام ابوحنیفہ پابندی کے قائل نہیں ہیں اگرچہ متعلقہ شخص تبذیر کرنے والا کیوں نہ ہو۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایسا شخص مکلف ہوتا ہے اور اسے اپنی ذات کے بارے میں تصرف کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے اس لیے اس کا اقرار اور لین دین سب درست قرار دیے جائیں گے جس طرح حد اور قصاص کے سلسلے میں اس کے اقرار کو درست قرار دیا جاتا ہے حالانکہ حد اور قصاص شبہ کی بنا پر ساقط ہوجاتے ہیں جبکہ اقرار اور عقود، شبہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتے اس لیے ان کا جواز بطریق اولیٰ ہوگا۔ ہم نے قول باری (فَاِنْ کَانَ الَّذِیْ عَلَیْہِ الْحَقُّ سَفِیْھًا اَوْ ضَعِیْفًا) کی تفسیر کے ذیل میں اس مسئلے پر روشنی ڈالی ہے۔

قول باری ہے (اِنَّ الْمُبَذِّرِیْنَ کَانُوْا اِخْوَانَ الشَّیَاطِیْنِ۔ فضول خرچ لوگ شیاطین کے بھائی ہیں) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں اول یہ کہ انھیں شیاطین کے بھائی بند اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ ایسے لوگ ان کے نقش قدم پر چلتے اور ان کے طریقوں کو اپناتے ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ جہنم کے اندر ایسے لوگوں کو شیاطین سے قریب رکھا جائے گا۔

سائل کو نرمی سے جواب دیا جائے

قول باری ہے (وَاِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَآءَ رَحْمَةٍ مِّنْ رَّبِّكَ تَرْجُوْهَا فَقُلْ لَّهُمْ قَوْلًا مَّيْسُوْرًا اور اگر ان سے (یعنی حاجت مند رشتہ داروں، مسکینوں اور مسافروں سے) تمہیں کترانا ہو، اس بنا پر کہ ابھی تم اللہ کی اس رحمت کو جس کے تم امیدوار ہو تلاش کر رہے ہو، تو انھیں نرم جواب دے دو) اس آیت کی تفسیر میں بھی دو قول ہیں۔ اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ سکھایا کہ اگر ہمارے پاس دینے کے لیے کچھ نہ ہو اور ہم خالی ہاتھ ہوں تو ایسی حالت میں ہمیں ایک مسلمان سائل یا رشتہ دار یا مسافر کو جواب دینے کا کونسا طریقہ اختیار کرنا چاہیے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ تعلیم دی کہ اگر تمھیں کترانا ہو، اس بنا پر کہ تمھارے پاس دینے کے لیے کچھ نہ ہو اور تم اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملنے والے رزق کے منتظر ہو اور اس کی رحمت کے امیدوار ہو کہ اگر وہ مل جائے تو تم انھیں ضرور کچھ دو، ایسی صورت میں تم انھیں بڑی نرمی سے جواب دے دو اور یہ کہو کہ "اللہ رزق دے گا" یہ تفسیر حسن بصری، مجاہد اور ابراہیم نخعی وغیرہم سے منقول ہے۔

اخراجات میں میانہ روی ہونی چاہیے

قول باری ہے (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُوْلَةً اِلٰى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوْمًا مَّحْسُوْرًا۔ اور نہ تو اپنا ہاتھ گردن سے باندھ رکھو اور نہ اسے بالکل ہی کھلا چھوڑ دو کہ ملامت زدہ اور عاجز بن کر رہ جاؤ) یعنی ـــــ واللہ اعلم ـــــ ان حقوق کی ادائیگی میں بخل سے کام نہ لو جو ان کے لیے واجب ہیں۔ یہ بطور مجاز بیان ہوا ہے اور اس سے مراد ترک انفاق ہے۔ جائز خرچ سے ایک شخص ہاتھ روک کر گویا اسے اپنی گردن سے باندھ لیتا ہے اور اس طرح اپنے مال میں سے کسی کو کچھ دے نہیں سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عرب کے لوگ بخیل انسان کو ہاتھ کی تنگی کے وصف سے موصوف کرتے تھے اور کہتے "فلان جعد الکفین" (فلاں شخص کی ہتھیلیاں بڑی سکڑی ہوئی ہیں) یعنی وہ بخیل ہے۔ اسی طرح "فلان قصیر الباع" (فلاں شخص کے بازو بہت چھوٹے ہیں) اس کے بالمقابل سخی اور فیاض شخص کے لیے یہ فقرے کہے جاتے "فلان رحب الذراع" (فلاں شخص کے بازو بڑے کشادہ ہیں) "فلان طویل الیدین (فلاں شخص کے ہاتھ بڑے لمبے ہیں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج مطہرات سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا تھا (اسرعکن بی لحاقا اطولکن یدا۔ تم میں سب سے پہلے میرے پاس پہنچنے والی

وہ ہے جس کے بازو سب سے زیادہ دراز ہیں) اس سے آپ نے صدقہ و خیرات کی کثرت مراد لی تھی۔
وہ ام المومنین حضرت زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا نکلیں، وہی سب سے بڑھ کر صدقہ و خیرات کرنے والی تھیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امہات المومنین میں سب سے پہلے ان کی وفات ہوئی تھی۔ شاعر کا قول ہے۔

وما ان کان اکثرھم سواماً ولکن کان ارحبھم ذراعاً

میرا ممدوح اگرچہ چرنے والے مویشیوں کا سب سے بڑھ کر مالک نہیں تھا لیکن اس کے بازو سب سے زیادہ کشادہ تھے۔ یعنی وہ سب سے بڑھ کر سخی اور فیاض تھا۔

قول باری ہے (ولا تبسطھا کل البسط۔ اور نہ اسے بالکل ہی کھلا چھوڑ دو) یعنی تمہارے ہاتھ میں جتنا مال ہے وہ سارے کا سارا خرچ نہ کر ڈالو کیونکہ تمہیں اور تمہارے اہل و عیال کو اس کی ضرورت رہے گی اگر ایسا کرو گے تو ملامت زدہ اور عاجز بن کر رہ جاؤ گے یعنی جو مال تمہارے ہاتھ سے نکل جائے گا اس کی تمہیں حسرت رہے گی۔ یہ خطاب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا باقی ماندہ تمام لوگوں کو ہے۔ آپ آئندہ کے لیے کسی چیز کا ذخیرہ نہیں کرتے تھے۔ آپ فاقہ کرتے یہاں تک کہ بھوک کی شدت کو کم کرنے کے لیے پیٹ سے پتھر باندھ لیتے۔ اسی طرح بعض جلیل القدر صحابہ کرام بھی اپنا سب کچھ اللہ کی راہ میں خرچ کر دیتے تھے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم انہیں کچھ نہ کہتے اس کی وجہ تھی کہ اللہ کی ذات پر انہیں پورا یقین ہوتا اور وہ بڑے روشن ضمیر ہوتے۔ اللہ تعالیٰ نے انفاق میں افراط سے کام لینے اور سارا مال دے دینے سے صرف ان لوگوں کو روکا ہے جن کے بارے میں یہ خطرہ ہو کہ مال خرچ کر لینے کے بعد انہیں ہمیشہ اس کا افسوس اور مال کی حسرت لاحق ہو جائے گی لیکن جو لوگ اللہ کے وعدے پر یقین رکھتے ہوں اور ثواب عظیم کے امیدوار ہوں وہ اس آیت میں مراد نہیں ہیں۔

روایت ہے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا۔ اس کے پاس انڈے کے برابر سونے کا ٹکڑا تھا۔ کہنے لگا: "اللہ کے رسول! مجھے یہ ٹکڑا ایک کان سے دستیاب ہوا ہے، بخدا میرے پاس اس کے سوا اور کوئی چیز نہیں ہے، آپ مجھ سے یہ لے لیجیے۔" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی یہ بات سن کر اپنا رخ دوسری طرف پھیر لیا، اس شخص نے دوسری مرتبہ یہی بات عرض کی، آپ نے پھر اپنا رخ بدل لیا۔ جب اس نے تیسری مرتبہ یہ کہا تو آپ نے اس کے ہاتھ سے سونے کا وہ ٹکڑا لے کر اتنے زور سے پھینکا کہ اگر اس شخص کو لگ جاتا تو وہ زخمی ہو جاتا، پھر فرمایا: تم میں سے ایک شخص اپنا سارا مال میرے حوالے کرنے کے لیے لے آتا ہے اور پھر بیٹھ کر لوگوں کے سامنے دستِ سوال

دراز کرتا رہتا ہے" ایک اور روایت ہے کہ ایک شخص مسجد نبوی میں آیا اس کے جسم پر پھٹے پرانے کپڑے تھے۔ اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر تشریف فرما تھے۔ آپ نے اس شخص کو کھڑے ہو جانے کا حکم دیا۔ وہ کھڑا ہو گیا۔ لوگوں نے صدقہ کے طور پر اس کے لیے کپڑوں کے جوڑے جمع کر دیے، آپ نے ان میں سے دو کپڑے لے کر اسے دے دیے، اس کے بعد خطبہ دیتے ہوئے آپ نے لوگوں کو صدقہ کرنے کی تلقین فرمائی جسے سن کر اس شخص نے اپنا ایک کپڑا صدقہ میں دے دیا یہ دیکھ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لوگو! اس شخص کو دیکھو، میں نے اسے کھڑا ہونے کے لیے کہا تھا تاکہ لوگوں کو اس کی بدحالی کا احساس ہو جائے اور اس طرح اس کی کچھ امداد ہو جائے۔ میں نے اسے دو کپڑے دیے تھے اور اب دیکھو اس نے ایک کپڑا صدقہ کے طور پر جمع کرا دیا ہے۔ یہ کہہ کر آپ نے اس شخص کو حکم دیا کہ کپڑا واپس لے لو۔ آیت میں دراصل ایسے ہی لوگوں کو اپنا سب کچھ دے دینے سے روکا گیا ہے۔

لیکن جو حضرات صاحب بصیرت اور روشن ضمیر تھے۔ انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سے نہیں روکتے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ کے پاس کافی مال تھا آپ نے سارا مال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پر اور اللہ کی راہ میں خرچ کر دیا حتیٰ کہ جسم پر صرف ایک چادر رہ گئی تھی جس میں آپ گزارہ کرتے تھے لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سلسلے میں آپ کے ساتھ نہ کوئی سختی کی اور نہ ہی اس پر آپ کو ٹوکا۔ آیت میں خطاب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نہیں ہے بلکہ آپؐ کے سوا باقی ماندہ لوگ مخاطب ہیں اس کی دلیل یہ قول باری ہے (فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس ایسی نہیں تھی کہ اللہ کی راہ میں سب کچھ خرچ کر دینے کے بعد آپ کو افسوس ہوتا یا دل میں مال کی حسرت پیدا ہو جاتی۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ آیت میں آپؐ کے سوا دوسرے تمام لوگ مراد ہیں۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ۔ اگر تم شرک کرو گے تو تمہارے سارے اعمال حبط ہو جائیں گے) آیت میں اگرچہ خطاب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ہے لیکن مراد آپؐ کے سوا دوسرے تمام لوگ ہیں اسی طرح قول باری (فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ۔ اگر تمھیں اس کتاب کے بارے میں کوئی شک ہے جو ہم نے تم پر اتاری ہے) میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم مراد نہیں ہیں اس لیے کہ آپ کو اللہ کی نازل کردہ کتاب کے بارے میں کوئی شک نہیں تھا۔ قول باری (وَقَضَىٰ رَبُّكَ) سے لے کر آیت زیر بحث تک جتنی آیات درج ہیں وہ مندرجہ ذیل امور کی مقتضی ہیں۔ اللہ کی وحدانیت کو تسلیم کرتے ہوئے اس کی عبادت کا حکم دیا گیا ہے، والدین کے ساتھ حسن سلوک، ان کے سامنے نیاز مندی کے اظہار اور ان کی فرمانبرداری نیز رشتہ داروں، مسکینوں اور مسافروں کو ان کے حقوق ادا کرنے

کا امر فرمایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ بے جا طور پر مال خرچ کرنے اور اللہ کی نافرمانی میں مال لگانے سے روکا گیا ہے۔ یہ حکم بھی دیا گیا ہے کہ اخراجات میں میانہ روی اختیار کی جائے، فضول خرچی سے پرہیز کی جائے اور حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی نہ کی جائے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ تعلیم بھی دی گئی ہے کہ ہاتھ خالی ہونے کی صورت میں مسکین اور سائل کو کس طریقے سے ٹالا جائے۔

قتل اولاد کی ممانعت

قول باری ہے (وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَکُمْ خَشْیَةَ اِمْلَاقٍ۔ اور اپنی اولاد کو افلاس کے اندیشے سے قتل نہ کرو) اس کلام میں اس سبب کا بھی ذکر موجود ہے جو اس کے نزول کا پس منظر ہے۔ وہ اس طرح کہ عرب کے اندر کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو افلاس کے اندیشے سے اپنی بیٹیوں کو قتل کر دیتے تھے تاکہ ان کے اخراجات کا بوجھ ان پر نہ پڑے اور اس طرح بچ رہنے والی رقم ان کی ذات اور اہل وعیال کے کام آجائے۔ عربوں میں اس کا عام رواج تھا اور اس بری رسم کا دائرہ بڑا وسیع تھا۔ ایسی لڑکیاں ’مَوْءُدَۃ‘ کہلاتی تھیں جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن میں کیا ہے (وَاِذَا الْمَوْءٗدَةُ سُئِلَتْ بِاَیِّ ذَنْۢبٍ قُتِلَتْ۔ اور جب زندہ درگور کی جانے والی لڑکی سے پوچھا جائے گا کہ اسے کس جرم کی بنا پر قتل کر دیا گیا تھا) مَوْءُدہ اس لڑکی کو کہتے ہیں جسے زندہ دفن کر دیا جاتا تھا۔ عرب کے لوگ اپنی لڑکیوں کو زندہ دفن کر دیتے تھے۔ حضرت ابن مسعودؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مرتبہ دریافت کیا تھا کہ بڑے بڑے گناہ کون سے ہیں۔ آپؐ نے جواب میں ارشاد فرمایا تھا ان تجعل للّٰہ نداً (وھو خلقك وان تقتل ولدك خشیة ان تاکل معك وان تزنی بحلیلة جارك۔ یہ کہ تم کسی کو اللہ کا مدمقابل ٹھہراؤ۔ حالانکہ اس نے ہی تمہیں پیدا کیا، نیز یہ کہ اس اندیشے کی بنا پر اپنی لڑکی کو قتل کر دو کہ کہیں وہ تمہارے ساتھ کھانے میں شریک نہ ہو جائے اور یہ کہ تم اپنے پڑوسی کی بیوی کے ساتھ بدکاری کرو)

قول باری ہے (نَحْنُ نَرْزُقُھُمْ وَاِیَّاکُمْ ہم انھیں بھی رزق دیں گے اور تمہیں بھی) اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ تمام مخلوقات کے رزق کی ذمہ داری اللہ پر ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کے لیے ایسے اسباب پیدا کر دے گا جن کی بنا پر وہ اپنی ذات اور اولاد کے اخراجات برداشت کرنے کے قابل ہو جائیں گے۔ آیت میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو جاندار بھی پیدا کیا ہے اسے اس کی زندگی بھر رزق مہیا کرتا رہے گا۔ اس کے رزق کا سلسلہ صرف اس کی موت کے ساتھ منقطع ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ اس لیے بیان کر دیا تاکہ حصولِ رزق کے سلسلے میں کوئی شخص کسی کے ساتھ زیادتی نہ کرے نہ ہی کسی

کا مال ہتھیائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے رزق کے ایسے اسباب پیدا کر دیے ہیں جن کی بنا پر اسے دوسرں کے مال پر ہاتھ ڈالنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

زنا کے قریب نہ پھٹکو

قول باری ہے (وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَا اِنَّهٗ كَانَ فَاحِشَةً وَّسَاءَ سَبِيْلًا۔ زنا کے قریب نہ پھٹکو وہ بہت برا فعل ہے اور بڑا ہی برا راستہ) اس میں زنا کی تحریم کی خبر دی گئی ہے نیز یہ کہ یہ بہت قبیح فعل ہے۔ اس لیے کہ فاحشہ اس فعل کو کہتے ہیں جس کی قباحت بڑی زبردست اور بڑی واضح ہو۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ سمعی حجت کے ورود سے پہلے ہی زنا عقلِ انسانی کے نزدیک ایک قبیح فعل تھا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس فعل کو فاحشہ کا نام دیا، سمعی حجت کے ورود سے قبل یا اس کے بعد کی حالت کے ساتھ اس کی تخصیص نہیں کی۔ عقلی طور پر زنا ایک قبیح فعل ہے اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ زانی عورت پیدا ہونے والے بچے کا نسب اس بچے کے باپ کی نسبت سے بیان نہیں کر سکتی اس لیے کہ اس کے ساتھ منہ کالا کرنے والے مرد ایک دوسرے سے بڑھ کر اس بچے کے نسب کے حق دار نہیں ہوتے۔ اس طرح زنا کے فعل قبیح کی وجہ سے نسب کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے اور مواریث، مناکحات صلہ رحمی کے سلسلے میں نسب سے متعلقہ حرمتوں کی مخالفت ہو جاتی ہے۔ ولد پر والد کا حق باطل ہو جاتا ہے اور اسی طرح کے بہت سے دوسرے حقوق بھی اس فعل قبیح کی بنا پر پامال ہو جاتے۔

عقلِ انسانی کے نزدیک یہ ایک گھناؤنا فعل ہے اور عادۃً لوگ اسے قبیح سمجھتے ہیں۔ اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الولد للفراش وللعاھر الحجر۔ بچے کے نسب کا تعلق بچھونے کے ساتھ ہے اور منہ کالا کرنے والے کے لیے پتھر ہے) اس لیے کہ اگر نسب کو بچھونے کے اندر محدود نہ کر دیا جاتا یعنی نسب کے اجرا کو صرف نکاح اور نکاح جیسی صورت مثلاً ملک یمین کے اندر محدود نہ کر دیا جاتا تو پھر صاحب فراش یعنی شوہر، زانی سے بڑھ کر بچے کے نسب کا حق دار قرار نہ پاتا جس کے نتیجے میں انساب کا ابطال لازم آتا اور انساب سے تعلق رکھنے والے تمام حقوق و مراعات ساقط ہو جاتے ہیں۔

قتل کی ممانعت

قول باری ہے (وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ اور قتل کا ارتکاب نہ کرو جسے اللہ تعالیٰ نے حرام کیا ہے مگر حق کے ساتھ) اللہ تعالیٰ نے (اِلَّا بالحق) فرمایا اس لیے کہ قتل نفس

حق نہ ہونے کے باوجود بھی بعض دفعہ حق بن جاتا ہے جس کی صورتیں یہ ہیں۔ قصاص اور ارتداد کی بنا پر قتل اسی طرح غیر مسلموں سے قتال اور محاربت کی وجہ سے قتل، نیز محصن زانی کا رجم۔

مقتول کے قصاص کا حکم

قول باری ہے (وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا۔ اور جو شخص مظلومانہ قتل کیا گیا ہو اس کے ولی کو ہم نے قصاص کے مطالبے کا حق عطا کیا ہے) حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر اور مجاہد سے مروی ہے کہ سلطان حجت کو کہتے ہیں جس طرح یہ قول باری ہے (اَوْ لَیَاْتِیَنِّیْ بِسُلْطَانٍ مُّبِیْنٍ۔ یا میرے سامنے کوئی واضح حجت اور دلیل پیش کرے) ضحاک کا قول ہے کہ سلطان سے مراد یہ ہے کہ مقتول کے ولی کو یہ اختیار دیا جاتا ہے کہ وہ چاہے تو قاتل کو قتل کر دے اور چاہے تو دیت قبول کر لے۔ نیز سلطان یعنی حاکم وقت کا یہ فرض ہے کہ وہ قاتل کو پکڑ کر ولی کے حوالے کر دے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلطان ایک مجمل لفظ ہے اور معنی، مراد کو واضح کرنے کے لیے خود کفیل نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ایک مشترک لفظ ہے جس کا کئی معانی پر اطلاق ہوتا ہے۔

اس کا ایک مفہوم حجت اور دلیل ہے، دوسرا مفہوم وہ سلطان اور حاکم ہے جو صاحب بسط و کشاد ہوتا ہے تاہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ آیت میں اس سے قصاص مراد ہے اس طرح اس آیت کے ذریعہ قصاص ایک منطوق حکم قرار پا گیا۔ آیت کا مفہوم یہ ہوگا۔ ہم نے مقتول کے ولی کو سلطان یعنی قصاص کے مطالبے کا حق عطا کیا ہے" یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ آیت میں دیت مراد ہے۔ اس لیے ہم نے دیت کا اثبات نہیں کیا۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ قصاص مراد ہے تو ظاہر آیت اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اگر مقتول کے ورثاء میں کچھ بالغ ہوں اور کچھ نابالغ تو بالغ ورثاء نابالغ ورثاء کے بالغ ہونے سے پہلے قصاص لے سکتے ہیں اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک ولی ہوتا ہے جبکہ نابالغ ورثاء میں سے کوئی بھی ولی نہیں بن سکتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر نابالغ ولی قاتل کو معاف کر دے تو اس کا یہ اقدام جائز نہیں ہوتا۔ امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے۔ امام ابویوسف اور امام محمد کے نزدیک جب تک نابالغ ورثاء بالغ نہ ہو جائیں اس وقت تک بالغ ورثاء قاتل سے قصاص نہیں لے سکتے۔ جب وہ بالغ ہو جائیں تو پھر بالغ ورثاء کے ساتھ مل کر قاتل سے قصاص لیں گے یا معاف کر دیں گے۔ ایک روایت کے مطابق امام محمد نے امام ابوحنیفہ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

قتل میں حد سے نہ گزرنا چاہیے

قول باری ہے (فلا یسرف فی القتل۔ پس چاہیے کہ وہ قتل میں حد سے نہ گزرے) عطاء، حسن مجاہد، سعید بن جبیر، ضحاک اور طلق بن حبیب سے اس کی تفسیر میں مروی ہے کہ مقتول کا ولی، قاتل کے سوا کسی اور کو قتل نہ کرے نیز قاتل کا مثلہ بھی نہ کرے۔ اس لیے کہ عرب کے لوگ قاتل ہاتھ نہ آنے پر اس کے دوستوں اور رشتہ داروں میں سے جو بھی ہاتھ آجاتا اسے قتل کر دیتے۔ جب اللہ تعالیٰ نے ولی کو قصاص لینے کا حق عطا کر دیا تو اسے قتل میں حد سے گزرنے سے منع فرما دیا۔ انہی معنوں پر قول باری (کتب علیکم القصاص فی القتلی الحر بالحر والعبد بالعبد والانثی بالانثی۔ مقتولین کا قصاص لینا تم پر فرض کر دیا گیا ہے۔ آزاد کے بدلے آزاد، غلام کے بدلے غلام اور مؤنث کے بدلے مؤنث) بھی محمول ہے اس لیے کہ زمانۂ جاہلیت میں بعض قبائل کو بعض پر فوقیت حاصل تھی اگر ان کا کوئی غلام قتل ہو جاتا وہ اس کے بدلے میں قاتل کے قبیلے کا آزاد آدمی قتل کر دیتے، اس کے سوا وہ کسی اور بات پر رضامند نہ ہوتے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں فرما دیا کہ ولی قاتل کو قتل کرنے میں بایں معنی حد سے نہ گزرے کہ وہ قاتل کے سوا کسی اور کو قتل نہ کرے۔ ابو عبیدہ کا قول ہے کہ آیت زیر بحث میں بعض نے نہی کی بنا پر فعل کی مجزوم قرأت کی ہے اور بعض نے اسے مرفوع رکھا ہے کہ یہ مجازاً خبر ہے اور مفہوم یہ ہے کہ "ولی کا قاتل کو قتل کر دینا کوئی زیادتی نہیں ہے اس لیے کہ ولی کو اس کا حق حاصل ہو گیا تھا۔"

مقتول منصور ہوگا

قول باری ہے (انہ کان منصورا۔ اس کی مدد کی جائے گی) قتادہ کا قول ہے کہ ضمیر ولی کی طرف عائد ہے اور مجاہد کا قول ہے کہ یہ مقتول کی طرف راجع ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کی یا تو دنیا میں مدد کی جائے گی یا آخرت میں۔ اس کی مدد کی یہ صورت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے یعنی ولی کو قصاص لینے کا حکم دیا ہے۔ ایک اور قول کے مطابق اس کی مدد کی یہ صورت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اور تمام مسلمانوں کو اس کی اعانت کا حکم دیا ہے۔ قول باری (فقد جعلنا لولیہ سلطانا) عورتوں کے لیے قصاص کے اثبات کا مقتضی ہے۔ اس لیے یہاں ولی سے مراد وارث ہے جس طرح یہ ارشاد ہے (والمومنون والمومنات بعضھم اولیاء بعض۔ مومن مرد اور مومن عورتیں ایک دوسرے کے ولی ہیں) نیز ارشاد ہے (ان الذین امنوا وھاجروا۔ جن لوگوں نے ایمان قبول کیا اور ہجرت کی) تا قول باری (اولئک بعضھم اولیاء بعض

وہی دراصل ایک دوسرے کے ولی ہیں) نیز فرمایا (وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا۔ رہے وہ لوگ جو ایمان تو لے آئے مگر ہجرت کر کے (دارالاسلام میں) آنہیں گئے تو ان سے تمھارا ولایت کا کوئی تعلق نہیں ہے جب تک کہ وہ ہجرت کر کے نہ آجائیں)

اس حکم کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اس وقت تک کے لیے ان کے درمیان توارث کے اثبات کی نفی کردی جب تک وہ ہجرت کر کے نہ آجائیں۔ پھر ارشاد ہوا (وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ۔ اور اللہ کی کتاب میں خون کے رشتہ دار دوسرے مومنین اور مہاجرین کی بہ نسبت ایک دوسرے کے زیادہ حق دار ہیں) اللہ تعالیٰ نے خون کے رشتہ داروں کو ایک دوسرے کا ولی قرار دے کر ان کے مابین میراث کا اثبات کر دیا۔ نیز فرمایا (وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ کافر لوگ ایک دوسرے کے ولی ہیں) ولایت کا ذکر کر کے کافروں کے مابین توارث کا اثبات کر دیا۔ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا (فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا) تو یہ تمام ورثاء کے لیے قصاص لینے کے اثبات کا مقتضی ہوگیا۔ مقتول کا خون یعنی قصاص وراثت کے طور پر اس کے رشتہ داروں یعنی وارثوں کو مل جاتا ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ خوں بہا جو قصاص کا بدل ہوتا ہے وراثت کے طور پر ان مردوں اور عورتوں کو مل جاتا ہے جو اس کے وارث ہوتے ہیں۔ اگر عورتیں قصاص کی وارث نہ ہوتیں تو وہ اس کے بدل یعنی مال کی بھی وارث نہ ہوتیں۔ یہ بات کیسے درست ہوسکتی ہے کہ بعض ورثاء میت کی میراث کے بعض حصوں کے تو وارث قرار دیے جائیں اور بعض دوسرے حصوں کے وارث نہ بن سکیں۔ یہ بات نہ صرف ظاہر کتاب کے خلاف ہے بلکہ اصولِ شرعیہ کے بھی خلاف ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ عورتوں کے ساتھ قصاص کے حق کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ قصاص لینا صرف مردوں کا حق ہے لیکن اگر یہی قصاص دیت کی بنا پر مال میں تبدیل ہو جائے تو اس صورت میں مردوں کے ساتھ عورتیں بھی اس مال کی وارث ہوں گی۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ قصاص کا حق ہر وارث کے لیے میراث میں اس کے حصے کی مقدار کے مطابق واجب ہوتا ہے خواہ یہ وارث مرد ہو یا عورت یا بچہ۔

مالِ یتیم کی حفاظت کا حکم

قولِ باری ہے (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ۔ اور مالِ یتیم کے پاس نہ پھٹکو مگر احسن طریقے سے یہاں تک کہ وہ اپنے شباب کو پہنچ جائے) مجاہد کا قول ہے کہ (الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) کی صورت تجارت ہے۔ ضحاک کا قول ہے کہ مالِ یتیم کے ذریعے اللہ کا فضل تلاش

کیا جائے اور تلاش کرنے والے کا اس میں کوئی حصّہ نہ ہو۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یتیم کا خصوصی طور پر ذکر ہوا اگرچہ تمام لوگوں کے اموال کے بارے میں یہی حکم ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یتیم کو اس کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے اور اس کے مال میں لوگ دندان حرص وآز زیادہ تیز کرتے ہیں۔ قول باری (اِلَّا بِالَّتِیْ ھِیَ اَحْسَنُ) یتیم کے مال میں اس کے سرپرست کے لیے تمام تصرفات کے جواز کو متضمن ہے جن سے یتیم کو فائدہ پہنچ سکتا ہو خواہ یہ سرپرست یتیم کا دادا ہو یا یتیم کے باپ کا مقرر کردہ وصی، اس لیے کہ احسن طریقہ وہی ہوگا جس کے ذریعہ ایک طرف اس کے مال کی حفاظت ہوتی ہے اور دوسری طرف اس میں اضافہ ہوتا ہے۔ اس لیے یتیم کا سرپرست یتیم کے لیے ایسے طریقے سے خرید و فروخت اور کاروبار کر سکے گا جس سے یتیم کو کوئی نقصان اٹھانا نہ پڑے۔ اسی طرح وہ بازاری قیمت پر اور بازاری سے کم قیمت پر ایسے سودے کر سکتا ہے جن میں عام طور پر لوگوں کو ایک دوسرے کے ہاتھوں نقصان اٹھانا پڑتا ہے کیونکہ لوگوں کو ایسے سودوں میں منافع کمانے اور نفع حاصل کرنے کی امید ہوتی ہے اور جب یہ امید پوری نہیں ہوتی تو وہ اسے گھاٹا سمجھ لیتے ہیں۔ نیز نقصان کی اس مقدار کے متعلق قیمتیں لگانے والوں کی آراء باہم مختلف ہوتی ہیں۔ اس لیے حقیقت کے لحاظ سے ایسے سودوں میں کوئی گھاٹا نہیں ہوتا۔ لیکن سرپرست کے لیے یہ جائز نہیں ہوگا کہ وہ یتیم کے لیے بازاری قیمت سے زائد دے کر کوئی چیز خریدے جس میں عام طور پر لوگوں کو ایک دوسرے کے ہاتھوں نقصان اٹھانا نہیں پڑتا ہے۔ اس لیے کہ خریداری کی یہ صورت یتیم کے لیے نقصان دہ ہے۔ یہ نقصان بالکل واضح اور یقینی ہوتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے یتیم کے مال کے قریب پھٹکنے سے منع فرما دیا ہے مگر یہ کہ احسن طریقہ اختیار کیا جائے۔ یتیم کے مال کو اجارہ پر دینے اور مضاربت میں لگانے کے جواز پر بھی آیت دلالت کر رہی ہے اس لیے کہ یتیم جن منافع کا حق دار بنے گا وہ منافع اسے مضارب کے عمل کے ذریعے حاصل ہوگا۔ اس لیے اس مال کو یونہی پڑا رہنے دینے سے مضاربت میں لگانا بہتر ہوگا۔

عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے، انھوں نے عمرو کے دادا سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (ابتغوا باموال الایتام خیرا لا تاکلھا الصدقۃ۔ یتیموں کے اموال کے ذریعے خیر یعنی منافع تلاش کرو ان اموال کو صدقہ نہ کھا جائے) ایک قول کے مطابق اس کا مفہوم یہ کہ یتیم کا نفقہ یعنی اخراجات اس کے مال کو ختم نہ کر دے اس لیے کہ نفقہ کو بھی صدقہ کہا جاتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ انسان جو کچھ اپنی ذات پر اور اپنے اہل وعیال پر خرچ کرتا ہے وہ اس کے لیے صدقہ ہوتا ہے۔

حضرت عمرؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت عائشہؓ اور تابعین کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ وصی یتیم کے

مال میں تجارت کر سکتا ہے اور اسے مضاربت میں بھی لگا سکتا ہے۔ اس میں دلالت پائی جاتی ہے کہ باپ نابالغ کا مال اپنی ذات کے لیے خرید سکتا اور فروخت بھی کر سکتا ہے۔ اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ وصی یتیم کا مال خود خرید سکتا ہے بشرطیکہ اس میں یتیم کے لیے فائدہ کا پہلو موجود ہو۔ امام ابو حنیفہ کا یہی قول ہے۔ امام صاحب نے یہ فرمایا کہ اگر وصی یتیم کا مال پوری قیمت پر خریدے گا تو اس کی یہ خریداری جائز نہیں ہوگی۔ جواز کی صورت صرف یہ ہے کہ یتیم کو ملنے والا مال قیمت میں زیادہ ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (اِلَّا بِالَّتِیۡ هِیَ اَحۡسَنُ) امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ کسی بھی صورت میں اس کا جواز نہیں ہے۔ قول باری (حَتّٰی یَبۡلُغَ اَشُدَّهٗ) کی تفسیر میں زید بن اسلم اور ربیعہ کا قول ہے کہ وہ بالغ ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ایک اور مقام پر قول باری ہے (وَلَا تَاۡكُلُوۡهَاۤ اِسۡرَافًا وَّبِدَارًا اَنۡ یَّكۡبَرُوۡا ایسا کبھی نہ کرنا کہ حدِّ انصاف سے تجاوز کر کے اس خوف سے ان کے مال جلدی جلدی کھا جاؤ کہ وہ بڑے ہو کر اپنے حق کا مطالبہ کریں گے) اس آیت میں کبر یعنی یتیم کے بڑے ہو جانے کا ذکر ہے اور آیت زیر بحث میں اَشُدَّ یعنی شباب کو پہنچ جانے کا ذکر ہے۔ نیز یہ ارشاد بھی ہے (وَابۡتَلُوا الۡیَتٰمٰی حَتّٰۤی اِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَاِنۡ اٰنَسۡتُمۡ مِّنۡهُمۡ رُشۡدًا فَادۡفَعُوۡۤا اِلَیۡهِمۡ اَمۡوَالَهُمۡ۔ اور یتیموں کی آزمائش کرتے رہو یہاں تک کہ وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں۔ پھر اگر تم ان کے اندر اہلیت پاؤ تو ان کے مال ان کے حوالے کر دو) ایک آیت میں علی الاطلاق کبر یعنی بڑے ہو جانے کا ذکر کیا۔ دوسری آیت میں اَشُد یعنی شباب کو پہنچ جانے کا ذکر کیا اور تیسری آیت میں اہلیت پائی جانے کے ساتھ نکاح کی عمر کو پہنچ جانے کا ذکر فرمایا۔ عبداللہ بن عثمان بن خثیم نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے (حَتّٰی اِذَا بَلَغَ اَشُدَّهٗ) کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ جب اس کی عمر تینتیس سال ہو جائے۔ آپ نے یہ بھی فرمایا کہ (وَاسۡتَوٰۤی اور اس کا نشو و نما مکمل ہو گیا) چالیس برس کی عمر ہے۔ قولِ باری (اَوَلَمۡ نُعَمِّرۡكُمۡ۔ کیا ہم نے تم کو اتنی عمر نہ دی تھی) کی تفسیر میں آپ نے فرمایا کہ عمر کی جس حد پر اللہ تعالیٰ نے بنی آدم کے عذر کو ختم کر دیا وہ ساٹھ برس ہے۔ نیز فرمایا (حَتّٰۤی اِذَا بَلَغَ اَشُدَّهٗ وَبَلَغَ اَرۡبَعِیۡنَ سَنَةً ۙ قَالَ رَبِّ اَوۡزِعۡنِیۡۤ اَنۡ اَشۡكُرَ نِعۡمَتَكَ الَّتِیۡۤ اَنۡعَمۡتَ عَلَیَّ وَعَلٰی وَالِدَیَّ۔ یہاں تک کہ جب اپنے شباب کو پہنچ جاتا ہے اور اس کی عمر چالیس برس ہو جاتی ہے تو کہتا ہے کہ اے میرے پروردگار! مجھے اس پر مداومت دے کہ تیری نعمتوں کا شکر ادا کرتا رہوں جو تو نے مجھ کو اور میرے والدین کو عطا کی ہیں) اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قصہ میں بلوغ الاشد (شباب کو پہنچ جانے) اور استواء (نشو و نما کی تکمیل) کا ذکر کیا۔ اس آیت زیر بحث میں بلوغ الاشد کا اور دوسری آیت

میں بلوغ الاشد اور بلوغ اربعین سنۃ (چالیس سال کی عمر کو پہنچ جانے) کا ذکر کیا۔ ہو سکتا ہے کہ بلوغ الاشد سے ایک قول کے مطابق چالیس برس کی عمر مراد ہو اور ایک قول کے مطابق استواء مراد ہو جب بات اس طرح ہے تو عرف اور عادت میں اشد کی کوئی مقدار متعین نہیں ہو سکتی کہ جس میں کمی یا جس پر اضافہ ممکن نہ ہو۔ اشد یعنی شباب کو پہنچنے کے لحاظ سے لوگوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں بعض لوگ اتنی مدت میں شباب کو پہنچ جاتے ہیں جتنی مدت میں دوسرے نہیں پہنچ سکتے۔ اس لیے کہ اگر بلوغ الاشد بالغ ہونے کے بعد عقل کی پختگی اور سمجھداری پیدا ہو جانے کا نام ہے۔ تو اس لحاظ سے بھی عادۃً لوگوں میں اختلاف ہوتا ہے اگر اس کے معنی جسمانی قوئی کے نشو و نما پا کر مکمل ہو جانے کے ہیں تو اس لحاظ سے بھی لوگوں کے احوال ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔

دراصل جو چیز عرف اور عادت پر مبنی ہو اس کے متعلق قطعیت کے ساتھ کوئی رائے قائم کرنا ممکن نہیں ہوتا اور شرعی اس کے لیے وقت کا اس طرح تعین ہو سکتا ہے کہ جس میں کمی بیشی کی کوئی گنجائش باقی نہ رہ سکے۔ اس کا تعین صرف توقیف یعنی شرعی رہنمائی اور دلالت کے ذریعے یا پھر اجماع امت کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے ایک آیت میں فرمایا (وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ) تو یہ اس امر کا مقتضی ہو گیا کہ جب "بلوغ الاشد" ہو جائے تو یتیم کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے اور اس میں "ایناس الرشد" یعنی اہلیت پائی جانے کی شرط نہ لگائی جائے۔

دوسری آیت میں فرمایا (حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ) اس میں یتیم کا مال اس کے حوالے کرنے کے لیے نکاح کی عمر کو پہنچ جانے کے بعد اہلیت پائی جانے کی شرط لگا دی جب کہ یہ شرط بلوغ الاشد (شباب کو پہنچ جانے) نیز بلوغ الکبر (بڑے ہو جانے) کی صورتوں میں نہیں لگائی گئی جس کا ذکر اس آیت میں ہے (وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا) آیات کے اس پورے پس منظر کو سامنے رکھتے ہوئے امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ بالغ ہو جانے کے بعد یتیم کو اس کا مال اس وقت تک حوالے نہیں کیا جائے گا جب تک اس میں اہلیت پیدا نہ ہو جائے اور جب تک وہ بڑا ہو کر شباب کو نہ پہنچ جائے۔ اس کی حد امام صاحب نے پچیس برس مقرر کی ہے۔ اس عمر پر پہنچ جانے کے بعد اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے گا بشرطیکہ وہ عاقل ہو دیوانہ اور پاگل نہ ہو۔ ہو سکتا ہے امام ابو حنیفہ کے نزدیک پچیس برس کی عمر عہد شباب کو پہنچ جانے کی مدت ہو۔

وعدہ کی پاسداری

قول باری ہے (وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ۔ اور عہد کی پابندی کرو) یعنی ———— واللہ اعلم ————

ایک انسان اپنے اوپر اللہ کے ساتھ کوئی عہد باندھ لے مثلاً کوئی نذر مان لے یا تقرب الٰہی کی نیت سے کوئی عبادت شروع کردے اس پر اسے پورا کرنا واجب ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے اس عہد کا اتمام اس پر لازم کردیا ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللّٰهَ لَئِنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ فَلَمَّا آتَاهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوا بِهِ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ اوران میں سے بعض ایسے بھی ہیں جنھوں نے اللہ سے عہد کیا تھا کہ اگر اس نے اپنے فضل سے ہم کو نوازا تو ہم خیرات کریں گے اور صالح بن کر رہیں گے مگر جب اللہ نے اپنے فضل سے ان کو دولت مند کردیا تو وہ بخل پر اتر آئے اور اپنے عہد سے ایسے پھرے کہ انھیں اس کی پرواہ تک نہیں ہے) ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے کہ یتیم کے مال کی حفاظت کے سلسلے میں اپنے عہد کو پورا کرو جبکہ اس کے مال کی حفاظت کے وجوب کی حجت تم پر قائم ہوچکی ہے۔" اللہ تعالیٰ کے اوامر ونواہی کے سلسلے میں جس چیز کی حجت قائم ہو جائے وہ عہد کہلاتی ہے۔

قول باری ہے (إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا۔ بے شک عہد کے بارے میں تمھیں جواب دہی کرنی ہوگی) اس کے معنی ہیں "جزا وسزا کے لیے جواب دہی کرنی ہوگی"۔ دلالت حال پر نیز اس کی مراد کے متعلق مخاطب کے علم پر اکتفا کرتے ہوئے اسے محذوف رکھا گیا۔ ایک قول ہے کہ عہد سے سوال کیا جائے گا کہ تجھے کیوں توڑا گیا جس طرح زندہ درگور کی جانے والی لڑکی سے پوچھا جائے گا کہ تجھے کس جرم کی بنا پر قتل کیا گیا تھا۔ اس دوسری تفسیر کا مفہوم بھی پہلی تفسیر کے مفہوم کی طرف راجع ہے اس لیے کہ اس کے ذریعے عہد توڑنے والے کو آگاہ کردیا گیا ہے اور اس سے بات منوالی گئی ہے جس طرح زندہ درگور کی جانے والی لڑکی سے سوال کے ذریعے اس کے قاتل کو آگاہ کردیا جائے گا اور اس سے یہ بات منوالی جائے گی کہ اس نے اسے ناحق اور کسی جرم کے بغیر قتل کردیا تھا۔

ناپ تول کے احکام

قول باری ہے (وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ۔ اور جب پیمانے سے ناپ کر دو تو پورا بھر کر دو اور تولو تو ٹھیک ترازو سے تولو) آیت میں یہ دلالت ہے کہ جو شخص کوئی چیز ناپ کر یا تول کر خریدے تو اس پر یہ امر واجب ہے کہ ناپ کر خریدی ہوئی چیز کو ناپ کر لے اور تول کر خریدی ہوئی چیز کو تول کر لے، نیز اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ کیل یا وزن کے ذریعے دی جانے والی چیز کو یونہی اندازے سے لے لے اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ مبیع اور ثمن میں جبکہ وہ ہم جنس ہوں

تفاضل کی تحریم کا اعتبار کیل اور وزن کے اندر کیا جائے گا یعنی تمام مکیلات اور موزونات میں خواہ وہ ماکولات ہوں یا غیر ماکولات ہم جنس ہونے کی صورت میں تفاضل حرام ہوگا۔ اس لیے کہ آیت نے مکیل میں ایجاب کیل کو اور موزون میں ایجاب وزن کو صرف ماکولات یعنی اشیائے خوردنی کے ساتھ خاص نہیں کیا بلکہ اس حکم میں تمام مکیلات اور تمام موزونات داخل ہیں۔ اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ جب کوئی شخص مکیلات اور موزونات کے تحت آنے والی اشیاء کی خریداری کرے اور مبیع اور ثمن ہم جنس ہوں تو کیل کے بدلے کیل اور وزن کے بدلے وزن کی صورت میں خریداری کرے۔ اٹکل اور اندازے سے خریداری کی صورت جائز نہیں ہوگی۔ مکیلات کے تحت آنے والی اشیاء کا تعلق خواہ ماکولات یعنی اشیائے خوردنی کے ساتھ ہو یا غیر ماکولات کے ساتھ مثلاً گچ، چونا، چونے کا پتھر وغیرہ۔ اسی طرح موزونات کے تحت آنے والی اشیاء مثلاً، لوہا، سیسہ اور دیگر تمام موزونات۔

ناپ تول کی طرح اجتہاد بھی ظن غالب ہے

آیت میں اجتہاد کے جواز پر نیز اس پر کہ ہر مجتہد درست رو ہوتا ہے دلالت پائی جاتی ہے۔ اس لیے کہ ناپ تول میں کسی قسم کی کوئی کمی نہ کرنا صرف اجتہاد اور ظن غالب کی بنا پر وقوع پذیر ہو سکتا ہے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ جب ایک شخص کسی دوسرے کو کوئی چیز ناپ کر یا تول کر دے رہا ہو تو اس کے لیے یہ دعویٰ کرنا ممکن نہیں ہوگا کہ اس نے ناپ یا تول میں ایک حبہ برابر بھی کمی کی ہے نہ بیشی۔ بلکہ خریدار کو اس کا پورا پورا حق دینے کے لیے وہ اپنے اس غلبۂ ظن سے کام لے گا کہ اس نے پورا بھر کر ناپا ہے یا درست ترازو سے وزن کیا ہے۔ جب ایک کیل کرنے والا یا وزن کرنے والا صرف اپنے غلبۂ ظن کی بنا پر مذکورہ بالا صورت میں کیل یا وزن کر کے اللہ کے حکم کو پورا کر سکتا ہے اور اسے حقیقی مقدار کے حصول کا مکلف نہیں بنایا جا سکتا جس کا علم صرف اللہ کو ہے تو پھر اجتہادی مسائل میں مجتہد کو بھی اپنے اجتہاد اور غلبۂ ظن سے کام لینے کی بنا پر مصیب یعنی درست قرار دیا جائے گا۔

قسطاس کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ میزان اور ترازو کا نام ہے خواہ یہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ حسن کا قول ہے کہ قسطاس قبان یعنی بھاری اشیاء کو تولنے کے آلے کا نام ہے۔ ہم نے مکیل اور موزون کا جو مفہوم بیان کیا ہے اس کے پیش نظر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی پر مکیل اور موزون کے تحت آنے والی اشیاء میں سے کوئی شئے قرض ہو تو قرض خواہ کے لیے وہ چیز یونہی اٹکل اور اندازے سے وصول کرنا جائز نہیں ہوگا خواہ اس پر طرفین کی رضامندی کیوں نہ حاصل ہو جائے۔ آیت میں کیل اور وزن کا ظاہری امر اس بات

کا موجب ہے، کہ طرفین باہمی رضامندی کے ذریعے بھی کیل اور وزن کو ترک نہیں کر سکتے اسی طرح دو شریکوں کے درمیان ایسی اشیاء کی اندازاً تقسیم بھی اس علت کی بنا پر جائز نہیں ہوگی جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔ اگر اشیاء کا تعلق مکیلات اور موزونات سے نہ ہو بلکہ کپڑوں اور سامان کی صورت ہو تو پھر باہمی رضامندی سے اٹکل اور اندازے کے ذریعے ان کی خریداری بھی درست ہوگی اور شریکین کے درمیان تقسیم بھی اس لیے کہ ایسی صورت ہم پر کیل اور وزن کو پورا کرنے کی ذمہ داری عائد نہیں ہوگی۔

قول باری ہے (ذٰلِکَ خَیْرٌ وَّاَحْسَنُ تَاْوِیْلًا۔ یہ اچھا طریقہ ہے اور انجام کے لحاظ سے بھی یہی بہتر ہے) مفہوم یہ ہے کہ یہ طریقہ اچھا ہے اور دنیا و آخرت میں انجام کے لحاظ سے بھی تمھارے لیے بہتر ہے۔ تاویل اس مفہوم کا نام ہے جو ایک چیز کا مرجع اور اس کی تفسیر ہو۔ جب کوئی شخص لوٹ کر آئے تو عرب کہتے ہیں "آل، یؤول، اولاً"

لَا تَقْفُ کی تشریح

قول باری ہے (لَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِہٖ عِلْمٌ۔ کسی ایسی چیز کے پیچھے نہ لگو جس کا تمھیں علم نہ ہو) کسی نشان کا پیچھا کرنا "القفو" کہلاتا ہے۔ جبکہ اس کا کوئی علم نہ ہو اور نہ ہی اس بارے میں کوئی بصیرت کہ یہ نشان کہاں جا کر اختتام پذیر ہوگا۔ اسی سے قافۃ کا لفظ بنا ہے جس کے معنی قیافہ شناس کے ہیں۔ یہ قائف کی جمع ہے۔ عرب کے اندر ایسے لوگ بھی تھے جو قدموں کے نشانات کا کھوج لگاتے تھے۔ (ہمارے ہاں عرف عام میں انھیں کھوجی کہا جاتا ہے) اور ایسے بھی تھے جو نسب کے سلسلہ میں قیافہ شناسی کا کام کرتے تھے۔ یعنی ایک شخص کے جسمانی اعضاء دیکھ کر بتا دیتے تھے کہ اس کا تعلق فلاں نسب سے ہے۔ تاہم عربوں کے نزدیک یہ اسم اس خبر کے لیے وضع کیا گیا تھا جو کوئی شخص یونہی اٹکل سے سنا دے اور اس کی کوئی حقیقت نہ ہو۔ جب کوئی شخص باطل یعنی غلط بات کہتا تو اس موقعہ پر یہ فقرہ استعمال ہوتا۔ "تقوف الرجل" جریر کا شعر ہے۔

ع وطال حذاری خیفۃ البین والنوی   واحدوثۃ من کاشح متقوف

علیحدگی اور جدائی نیز ایک کینہ ور دروغ گو دشمن کی افواہوں سے ڈرتے ہوئے میں نے طویل عرصے تک محتاط رویہ اختیار کیے رکھا۔

اہل لغت کا کہنا ہے کہ جریر نے متقوف سے غلط باتیں کہنے والا مراد لیا ہے۔ ایک اور شاعر کا قول ہے:

ے ومثل المدمی شم العرانین ساکن　　بهن الحیاء لا یشعن التقا فیا

وہ ستواں ناک والی پتلیوں کی طرح خاموش ہیں۔ ان کے اندر حیاداری موجود ہے کہ ایک دوسرے پر کیچڑ نہیں اچھالتی ہیں۔

یہاں تفاقی تقاذف یعنی ایک دوسرے پر کیچڑ اچھالنے کے معنوں میں ہے۔ اس اسم کو تقاذف کے معنوں میں اس لیے استعمال کیا گیا کہ اس میں اکثر باتیں بے حقیقت اور غلط ہوتی ہیں۔ اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے قاذف یعنی زنا کی تہمت لگانے والے کو گواہ پیش نہ کرنے کی صورت میں کاذب قرار دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (لولا اذ سمعتموہ ظن المومنون والمومنات بانفسھم خیرا وقالوا ھذا افک مبین۔ جب تم لوگوں نے یہ افواہ سنی تھی تو کیوں نہ مسلمان مردوں اور مسلمان عورتوں نے اپنوں کے حق میں نیک گمان کیا اور یہ کیوں نہ کہہ دیا کہ یہ تو صریح جھوٹ ہے۔

قتادہ نے قول باری (ولا تقف ما لیس لک بہ علم) کی تفسیر کرتے ہوئے کہا "جو بات تم نے نہ سنی ہو اس کے بارے میں یہ نہ کہو کہ میں نے سنی ہے۔ جو چیز تم نے نہ دیکھی ہو اس کے متعلق یہ نہ کہو کہ میں نے دیکھی ہے اور جس چیز کا تمہیں علم نہ ہو اس کے متعلق یہ نہ کہو کہ مجھے علم ہے"۔ یہ چیز اس بات کی مقتضی ہے کہ اللہ کے احکام کے متعلق اپنے گمان اور خیال سے علم کے بغیر کوئی بات کہنے کی ممانعت ہے نیز یہ کہ لوگوں کے متعلق کسی ایسی سنی سنائی بات کو زبان پر لانا ممنوع ہے جس کی صحت کا علم نہ ہو۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر کوئی شخص علم کے بغیر کسی بات کی خبر دے گا وہ گنہگار قرار پائے گا۔ خواہ اس کی سنائی ہوئی بات سچی ہو یا جھوٹی اس لیے کہ اس نے علم کے بغیر یہ بات کہی ہے جب کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے روکا ہے۔

قول باری ہے (ان السمع والبصر والفواد کل اولئک کان عنہ مسئولا۔ یقیناً آنکھ کان اور دل سب ہی کی باز پرس ہونی ہے) اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ ہماری آنکھ، کان اور دل پر اللہ کا حق ہے اور انسان کو اپنے ان تمام اعمال کی جوابدہی کرنی ہوگی جو اس نے ان اعضاء کے ذریعے سرانجام دیے ہوں گے۔ اسے یہ حساب دینا ہوگا کہ اس نے کون کون سی غلط باتیں سنی تھیں، کہاں کہاں غلط نظر ڈالی تھی اور کیسی کیسی غلط اور قبیح باتیں سوچی تھیں۔

بعض لوگ قول باری (ولا تقف ما لیس لک بہ علم) سے شریعت کے فروعی مسائل میں قیاس کی نفی پر استدلال کرتے ہیں نیز خبر واحد کا ابطال کرتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قیاس اور خبر واحد دونوں ہمیں کسی مسئلے کے متعلق علم کی منزل تک نہیں پہنچاتے ہیں اس لیے جو شخص ان دونوں باتوں کی بنیاد پر کوئی مسئلہ

بیان کرے گا وہ علم کے بغیر بات کرنے والا گردانا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جس شخص نے یہ کہا ہے اس نے غلط کہا ہے۔ اس لیے کہ جس مسئلے کے بیان کے لیے شرعی دلالت قائم ہو جائے اس کے قائل کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے علم کے بغیر بات کی ہے۔ قیاس اور خبر واحد کے سلسلے میں ایسے دلائل قائم ہو چکے ہیں جو ان کی صحت کے موجب ہیں۔ اگرچہ ہمیں دی گئی خبر کی سچائی کا علم نہیں ہوتا لیکن خبر کی سچائی کا علم نہ ہونا اس خبر کو قبول کرنے اور اس پر عمل پیرا ہونے کی راہ میں حائل نہیں ہوتا جس طرح اگر دو گواہوں کی ظاہری حالت ان کی عدالت یعنی سچائی، نیک روی وغیرہ پر دال ہو تو ان کی گواہی قبول کر لینا واجب ہوتا ہے اگرچہ ہمیں ان کی دی ہوئی گواہی کی سچائی کے بارے میں یقینی علم نہیں ہوتا۔ اسی طرح تمام اہل علم کے نزدیک معاملات سے متعلق دی گئی خبریں قابلِ قبول ہوتی ہیں اگرچہ ان خبروں کی صحت کا ہمیں یقینی علم نہیں ہوتا۔

قول باری (وَلَا تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِہٖ عِلْمٌ) اخبار آحاد کو رد کرنے کا موجب نہیں ہے جس طرح یہ گواہیوں کو رد کر دینا واجب نہیں کرتا۔ جہاں تک قیاس شرعی کا تعلق ہے تو ہو قیاس اجتہاد کے دائرے کے اندر کیا جاتا ہے اور جس قول میں اجتہاد کی گنجائش ہوتی ہے اس قیاس کے نتیجے میں ایسے قول کے قائل کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے علم کے بغیر یہ بات کہی ہے بلکہ اس کا یہ قول علم پر مبنی ہوتا ہے اس لیے کہ جس بات پر وہ اپنے اجتہاد کے نتیجے میں پہنچا ہے وہی اس کے لیے اللہ کا حکم قرار پاتا ہے۔

علمِ حقیقی اور علمِ ظاہری میں فرق

ایک اور جہت سے اس پر نظر ڈالیے، علم کی دو قسمیں ہیں۔ علم حقیقی اور علم ظاہر۔ ہم جس علم کے مکلف ہیں وہ علم ظاہر ہے۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ ارشاد باری ہے۔ (فَاِنْ عَلِمْتُمُوْھُنَّ مُؤْمِنٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوْھُنَّ اِلَی الْکُفَّارِ۔ اگر تمھیں ان عورتوں کے مومن ہونے کا علم ہو جائے تو انھیں کافروں کی طرف واپس نہ بھیجو) اس علم سے علم ظاہر مراد ہے اس لیے کہ ان کے دلوں میں پوشیدہ باتوں کی معرفت کا کوئی ذریعہ نہیں۔ حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے جو کہا تھا قرآن میں اسے ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے۔ (وَمَا شَھِدْنَا اِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا کُنَّا لِلْغَیْبِ حٰفِظِیْنَ۔ ہم نے اسے چوری کرتے ہوئے نہیں دیکھا جو کچھ ہمیں معلوم ہوا ہے بس وہی ہم بیان کر رہے ہیں اور غیب کی نگہبانی تو ہم نہ کر سکتے تھے) یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے یہ بتایا کہ انھوں نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ علم ظاہر کی بنیاد

پر بیان کیا ہے۔

قول باری ہے (واذا قرأت القرآن جعلنا بینک وبین الذین لا یؤمنون بالآخرۃ حجابا مستورا۔ اور جب تم قرآن پڑھتے ہو تو ہم تمہارے اور آخرت پر ایمان نہ لانے والوں کے درمیان ایک پردہ حائل کر دیتے ہیں) ایک قول کے مطابق آیت کو تشبیہ کے معنوں پر محمول کیا جائے گا۔ ان لوگوں کی ایسے شخص کے ساتھ مشابہت جس کے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قرآن سے بیان کردہ حکمت کی باتوں کے درمیان پردہ حائل ہے۔ اس طرح آپ کے اور منکرین آخرت کے درمیان ایک پردہ حائل ہے جس کی بنا پر وہ حکمت کی ان باتوں کا ادراک نہیں کر سکتے اور نہ ہی ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ قتادہ سے یہی تفسیر مروی ہے۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ یہ آیت ایک گروہ کے بارے میں نازل ہوئی تھی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس وقت تنگ کرتے تھے۔ جب آپ رات کے دوران قرآن کی تلاوت فرماتے تھے۔ اللہ تعالیٰ آپ کے اور ان بدبختوں کے درمیان حائل ہو جاتا اور اس طرح ان کے لیے آپ کو تنگ کرنا ممکن نہ رہتا۔ حسن کا قول ہے کہ ان کافروں کے اعراض کی بنا پر ان کی حیثیت اس شخص جیسی ہے جس کے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ایک پردہ حائل ہو۔

قول باری ہے (وجعلنا علی قلوبہم اکنۃ ان یفقہوہ۔ اور ان کے دلوں پر ایسا غلاف چڑھا دیتے ہیں کہ وہ کچھ نہیں سمجھتے) اس کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں رات کے ایک خاص حصے میں اس بات سے روک دیا تھا تاکہ ان کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ایذا رسانی ممکن نہ رہے۔ ایک قول کے مطابق ہم نے ان پر یہ حکم لگا کر کہ وہ گمراہی کے اسی مقام پر رہیں گے ان کے دلوں کو قرآن فہمی کے لیے ناکارہ بنا دیا تھا۔ اس میں ان کی ایک طرح مذمت تھی جس کی بنیاد یہ تھی کہ وہ نہ صرف حق کو سمجھنے اور اس کی طرف کان دھرنے سے پہلو بچاتے ہیں بلکہ اس سے منہ پھیر لیتے اور رد کرتے بھی ہیں۔

دنیا میں انسان کا قیام بہت تھوڑا ہے

قول باری ہے (وتظنون ان لبثتم الا قلیلا۔ اور تمہارا گمان اس وقت یہ ہوگا کہ ہم بس تھوڑی دیر ہی اس حالت میں پڑے رہے ہیں) حسن کا قول ہے کہ تم دنیا کی زندگی کی مدت کے متعلق یہ گمان کرو گے اس لیے کہ آخرت میں تمہارے رہنے کی مدت بڑی طویل ہو گی جس طرح یہ قول ہے "تم دنیا میں اتنی تھوڑی مدت کے لیے رہو گے کہ گویا رہے ہی نہیں۔ اور آخرت کی مدت کو دیکھ کر کہو گے کہ گویا ہمیشہ سے یہیں رہتے ہو۔" قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جب وہ آخرت کا منظر اپنی آنکھوں

سے دیکھ لیں گے تو ان کی نظروں میں دنیا انتہائی حقیر ہو جائے گی۔

اس رؤیا سے کیا مراد ہے

قول باری ہے (وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ۔ اور یہ جو کچھ ابھی ہم نے تمھیں دکھایا ہے اس کو ہم نے ان لوگوں کے لیے بس ایک فتنہ بنا کر رکھ دیا) حضرت ابن عباس رض سے سعید بن جبیر کی روایت کے مطابق، نیز قتادہ، حسن، ابراہیم، مجاہد اور ضحاک سے مروی ہے کہ یہ رؤیا بیت المقدس تک رات کے سفر یعنی سفر معراج کے علاوہ ہے۔ جب آپ نے مشرکین سے اس کا ذکر کیا تو انھوں نے آپ کو جھٹلا یا۔ حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ اس رؤیا سے مراد یہ ہے کہ آپ کو یہ دکھلایا گیا تھا کہ آپ بہت جلد مکہ میں فاتح کی حیثیت سے داخل ہوں گے۔

شجرۂ ملعونہ کیا ہے

قول باری ہے (وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ۔ اور اس درخت کو (ان لوگوں کے لیے بس ایک فتنہ بنا کر رکھ دیا) جس پر قرآن میں لعنت کی گئی ہے) حضرت ابن عباس رض، حسن بصری، سدّی، ابراہیم نخعی، سعید بن جبیر، مجاہد، قتادہ اور ضحاک سے مروی ہے کہ اس سے زقوم کا درخت مراد ہے جس کا ذکر اس آیت میں ہے (إِنَّ شَجَرَتَ الزَّقُّومِ طَعَامُ الْأَثِيمِ بے شک زقوم کا درخت گنہگاروں کی خوراک ہے) قول باری (الْمَلْعُونَةَ) سے مراد اسے کھانا قابل لعنت ہے۔ یہ درخت ان مشرکین کے لیے فتنہ اس لیے بن گیا تھا کہ ابوجہل نے یہ اعتراض کیا تھا کہ آگ تو درختوں کو جلا ڈالتی ہے پھر جہنم کی آگ میں یہ درخت کیسے اُگا ہوگا۔

شیطان کے وار سب پر کارگر نہیں ہوتے

قول باری ہے (وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ۔ اور تو جس جس کو اپنی دعوت سے پھسلا سکتا ہے پھسلا لے) جیسے یہ بات کہی جا رہی ہے یعنی شیطان کو یہ دھمکی ہے اور اسے خبردار کیا جا رہا ہے کہ اس کی کارستانیوں کی کوئی حیثیت نہیں ہے نیز یہ کہ وہ اس کی سزا ضرور پا کر رہے گا اور اس سے ضرور اس کا انتقام لیا جائے گا۔ اس کی مثال قائل کا یہ قول ہے "تم اپنا پورا زور لگا لو پھر تمھیں معلوم ہو جائے گا کہ تمھارا کیا بنتا ہے"۔ "اِسْتَفْزِزْ" کے معنی "اِسْتَزِلَّ" کے ہیں یعنی پھسلا دے۔ محاورہ میں "اُستفزہ" اور "اِسْتَزَلَّهٗ" ہم معنی فعل ہیں۔

قولِ باری (بِصَوْتِكَ) کی تفسیر میں مجاہد سے مروی ہے کہ یہ غناء اور لہو یعنی گانا بجانا ہے۔ ان دونوں باتوں کی ممانعت ہے اور ان کا تعلق شیطان کی آواز سے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ وہ آواز ہے جس کے ذریعے شیطان لوگوں کو معصیت کی طرف بلاتا ہے۔ ہر وہ آواز جس کے ذریعے فساد کی دعوت دی جائے شیطانی آواز ہوتی ہے۔

قول باری ہے (وَاَجْلِبْ عَلَيْهِمْ اور ان پر چڑھالا) اجلاب ہانکنے کو کہتے ہیں جس میں ہانکنے والے کا شور و غل شامل ہوتا ہے۔ جلبہ زبردست شور و غل کو کہتے ہیں۔

قول باری ہے (بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ۔ اپنے سوار اور پیادے) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہ سے مروی ہے کہ جن و انس میں سے اللہ کی معصیت کی طرف جانے والا ہر سوار اور پیادہ شیطان کا سوار اور پیادہ ہوتا ہے۔ رَجِل راجِل کی جمع ہے جس طرح تَجر تاجر کی اور رَکب راکب کی جمع ہے۔

قول باری ہے (وَشَارِكْهُمْ فِي الْاَمْوَالِ وَالْاَوْلَادِ اور مال اور اولاد میں ان کے ساتھ ساجھا لگا) ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں "ان چیزوں میں تو ان کا شریک بن جا، ان میں سے کچھ وہ چیزیں ہیں جن کی لوگوں کو طلب ان کی اپنی نفسانی خواہشات کی بنا پر ہوگی اور کچھ چیزوں کو وہ تیرے اکسانے کی بنا پر طلب کریں گے"۔ مجاہد اور ضحاک کا قول ہے "اولاد میں ان کے ساتھ ساجھا لگا، یعنی اولادِ زنا" ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اس سے موؤدہ یعنی زندہ درگور کی جانے والی لڑکی مراد ہے۔ حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ وہ لوگ مراد ہیں جو یہودی اور نصرانی ہوگئے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت کے مطابق اس سے لوگوں کا عبدالحارث اور عبدشمس نام رکھنا مراد ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں جب ان تمام وجوہ کا احتمال ہے تو اسے ان تمام وجوہ پر محمول کیا جائے گا اور یہ تمام معانی مراد ہوں گے اس لیے کہ یہ تمام چیزیں وہ ہیں جن میں شیطان لوگوں کو اکسا کر اور ان کی دعوت دے کر اپنا حصّہ ڈالتا ہے۔

اولادِ آدم کی تکریم

قولِ باری ہے (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ۔ اور ہم نے بنی آدم کو بزرگی دی) جنس بنی آدم پر اس کا اطلاق کیا گیا حالانکہ اس جنس میں ذلیل کافر بھی داخل ہے۔ اس کی دو توجیہیں ہیں ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بنی آدم پر انعام کرکے انھیں بزرگی عطا کی اور ان کے ساتھ وہ سلوک کیا جو انعام و اکرام سے

نوازے جانے والے انسان کے ساتھ کیا جاتا ہے اس کے ذریعے اکرام کی صفت میں مبالغہ کا اظہار کیا گیا ہے۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ بنی آدم میں بزرگی کی اس صفت سے متصف لوگوں کی موجودگی کی بنا پر پوری جماعت پر اس کا اطلاق کر دیا گیا۔ جس طرح یہ قول باری ہے (کُنْتُمْ خَیْرَ اُمَّۃٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ۔ اب دنیا میں وہ بہترین گروہ تم ہو جسے انسانوں کی ہدایت اور اصلاح کے لیے میدان میں لایا گیا ہے) جب مسلمانوں میں ایسے لوگ موجود تھے جو اس صفت سے متصف قرار دیے گئے تھے تو ان کی پوری جماعت پر اس کا اطلاق کر دیا گیا۔

روزِ محشر امام کون ہوگا؟

قول باری ہے (یَوْمَ نَدْعُوْا کُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِھِمْ۔ پھر خیال کرو اس دن کا جب کہ ہم ہر انسانی گروہ کو اس کے پیشوا کے ساتھ بلائیں گے) ایک قول کے مطابق یہ اعلان ہوگا کہ ابراہیم کے پیروکاروں کو لاؤ، موسیٰ کے پیروکاروں کو لاؤ، محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پیروکاروں کو لاؤ۔ یہ اعلان سن کر انبیاء علیہم السلام کے تمام پیروکار ایک ایک کر کے کھڑے ہو جائیں گے اور اپنے اپنے نامۂ اعمال دائیں ہاتھ میں پکڑ لیں گے۔ پھر پیشوایانِ ضلال کے پیروکاروں کو نام بنام اسی طریقے سے پکارا جائے گا۔ مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ امام سے مراد نبی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، حسن اور ضحاک کا قول ہے کہ امام سے مراد نامۂ اعمال ہے۔ ابو عبیدہ کے قول کے مطابق ہر گروہ کو اس شخص کے ساتھ بلایا جائے گا جس کی دنیا میں یہ اقتداء کرتے تھے۔ ایک قول کے مطابق امام سے مراد وہ کتاب ہے جس میں حلال و حرام اور فرائض کا ذکر ہے۔

قول باری ہے (وَمَنْ کَانَ فِیْ ھٰذِہٖ اَعْمٰی فَھُوَ فِی الْاٰخِرَۃِ اَعْمٰی۔ جو شخص اس دنیا میں اندھا بن کر رہا وہ آخرت میں بھی اندھا ہی رہے گا) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہ سے مروی ہے کہ جو شخص اس دنیا کے اندر حق کے اعتقاد سے اندھا رہا جو اس دنیا کا تقاضی ہے اس لیے کہ یہ دنیا اس کی آنکھوں کے سامنے ہے اور وہ بچشم خود اس کے انتظام، اس کی گردش اور اس کے اندر اللہ کی نعمتوں کی لگاتار آمد و رفت کا مشاہدہ کر رہا ہے لیکن اس کے باوجود حق سے بے بہرہ ہے تو ایسا شخص آخرت میں بھی جو اس کی نظروں سے پوشیدہ ہے اندھا ہی رہے گا اور راہِ ہدایت پانے میں زیادہ ناکام ہوگا۔

نمازوں کے اوقات کا ذکر

قولِ باری ہے (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ اِلٰی غَسَقِ الَّیْلِ۔ نماز قائم کرو زوالِ آفتاب

سے لے کر رات کے اندھیرے تک) حضرت ابن مسعودؓ اور ابو عبدالرحمٰن السلمیؒ سے مروی ہے کہ دلوک شمس سے غروب آفتاب مراد ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت ابوبرزہ اسلمیؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ دلوک شمس سے زوال آفتاب مراد ہے۔ تابعین کی ایک جماعت سے بھی یہی معنی مروی ہیں۔
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان صحابۂ کرام کا قول ہے کہ دلوک، میلان اور جھکاؤ کو کہتے ہیں۔ اس بارے میں ان کی رائے قابلِ قبول ہے اس لیے کہ یہ تمام کے تمام اہلِ زبان تھے۔ جب بات اس طرح ہے تو یہ درست ہے کہ دلوک سے وہ جھکاؤ مراد لیا جائے جو زوالِ آفتاب کے وقت ہوتا ہے اور وہ جھکاؤ بھی جو غروب آفتاب کے موقع پر ہوتا ہے۔ اگر اس سے زوال آفتاب مراد لیا جائے تو آیت ظہر، عصر، مغرب اور عشاء چاروں نمازوں کو متضمن ہوگی اس لیے کہ ان اوقات کا تعلق مذکورہ بالا فرض نمازوں کے ساتھ ہے، اس صورت میں غسق اللیل ان نمازوں کو ان کے اوقات میں ادا کرنے کی انتہا قرار پائے گا۔ ابو جعفر سے مروی ہے کہ آدھی رات کو "غسق اللیل" کہتے ہیں اس سے یہ دلالت ہوگی کہ نصف شب، عشاء کی نماز کے مستحب وقت کی انتہا ہے اور اس کے بعد تک عشاء کو مؤخر کرنا مکروہ ہوگا۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے غروب آفتاب مراد لیا جائے اس صورت میں آیت مغرب کی نماز کے وقت کے لیے بیان ہوگی کہ اس کا وقت غروب آفتاب سے لے کر رات کے اندھیرے تک رہتا ہے۔

غسق اللیل کی تشریح

"غسق اللیل" کی تشریح میں اختلاف رائے ہے۔ امام مالک نے داؤد بن الحصین سے روایت کی ہے، انھوں نے ایک راوی سے اور اس راوی نے حضرت ابن عباسؓ سے، کہ آپ فرمایا کرتے تھے "غسق اللیل رات کی تاریکی اور اس کے چھا جانے کو کہتے ہیں"۔ لیث بن سعد نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ فرماتے تھے "دلوک شمس جب سورج ڈھل جائے تا غسق اللیل جب سورج غروب ہو جائے"۔ مجاہد کہتے ہیں کہ حضرت ابن مسعودؓ کہا کرتے تھے۔ "دلوک شمس جب سورج غروب ہو جائے تا غسق اللیل جب شفق غائب ہو جائے"۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ جب سورج غروب ہو گیا تو آپ نے کہا۔ "یہ غسق اللیل ہے"۔ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے "سورج کے غائب ہو جانے کو غسق اللیل کہتے ہیں"۔ حسن بصری سے مروی ہے کہ غسق اللیل مغرب اور عشاء کی نمازیں ہیں۔ ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ غسق اللیل عشاء کی نماز کا نام ہے۔ ابو جعفر کا قول ہے کہ نصف شب کا نام غسق اللیل ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن حضرات نے دلوک شمس کے معنی غروب آفتاب لیے ہیں ان کے نزدیک غسق اللیل کے معنی غروب آفتاب ہونا درست نہیں ہوگا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے دلوک شمس کو ابتدا قرار دے کر غسق اللیل کو اس کی انتہا بنا دیا۔ اور یہ بات درست نہیں کہ ایک چیز خود اپنی ذات کی انتہا بھی قرار دی جائے۔ اور اس طرح ایک ہی چیز ابتداء بھی ہو جائے اور انتہاء بھی۔ اس لیے اگر دلوک سے غروب آفتاب مراد لیا جائے گا تو اس صورت میں غسق اللیل یا تو شفق ہوگا جو مغرب کی نماز کا وقت آخر ہوتا ہے۔ یا اجتماع ظلمت یعنی رات کا اندھیرا ہوگا اور اجتماع ظلمت خود شفق کے غائب ہونے کا نام ہے اس لیے رات کا اندھیرا اس وقت چھا جاتا ہے جب سفیدی غائب ہو جاتی ہے یا غسق اللیل عشاء کی نماز کے مستحب وقت کی انتہا ہوگا یعنی آدھی رات۔ اس صورت میں غسق اللیل دو نمازوں یعنی مغرب اور عشاء کو متضمن ہوگا۔

قول باری ہے (وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا۔ اور فجر کے قرآن کا بھی التزام کرو کیونکہ قرآن فجر مشہود ہوتا ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ فقرہ قول باری (أَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ) پر معطوف ہے۔ ترتیب کلام اس طرح ہے اقم قرآن الفجر (قرآن فجر کو قائم کرو) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ نماز فجر میں قرأت واجب ہے اس لیے کہ امر کا صیغہ وجوب کے معنوں پر محمول ہوتا ہے۔ اس وقت صرف نماز کے اندر ہی قرأت کا وجوب ہو سکتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قرآن فجر کے معنی فجر کی نماز کے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات دو وجوہ سے غلط ہے۔ اول یہ کہ لفظ قرأت سے نماز کی تعبیر درست نہیں ہے کیونکہ اس سے کلام کو اس کے حقیقی معنی سے ہٹا کر کسی دلیل کے بغیر مجازی معنی کی طرف پھیر دینا لازم آتا ہے۔ دوسری وجہ نسق تلاوت میں یہ قول باری ہے (وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ۔ اور رات کو تہجد پڑھو یہ تمہارے لیے نفل ہے) فجر کی نماز کے ساتھ رات کے وقت تہجد محال ہے جبکہ قول باری (بِهِ) میں ضمیر قرآن فجر کی طرف راجع ہو جس کا ذکر اس سے پہلے ہوا ہے، اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قرآن فجر سے قرأت کے حقیقی معنی مراد ہیں اس لیے کہ قرآن کے ساتھ تہجد ممکن ہے جس کی فجر کی نماز کے اندر قرأت کی جاتی ہے جبکہ نماز فجر کے ساتھ تہجد محال ہے۔ علاوہ ازیں اگر قرآن فجر سے نماز فجر مراد لینا درست بھی ہو جائے جس کا معترض نے ذکر کیا ہے تو بھی نماز میں قرأت کے وجوب پر قرآن فجر کی دلالت بحالہٖ قائم رہتی ہے وہ اس طرح کہ قرأت سے نماز کی تعبیر صرف اس لیے کی گئی ہے کہ قرأت نماز کے ارکان اور اس کے فرائض میں داخل ہے۔

نمازِ تہجد

قولِ باری ہے (وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهٖ نَافِلَةً لَّكَ ۔ اور رات کو تہجد پڑھو یہ تمہارے لیے نفل ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی حضرت حجاج بن عمرو انصاری سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ "تم میں سے جب کوئی شخص رات کی ابتداء سے آخر شب تک قیام کرتا ہے تو وہ سمجھتا ہے کہ اس نے تہجد کی نماز ادا کرلی ہے، نہیں اس نے تہجد کی نماز ادا نہیں کی۔ تہجد وہ نماز ہے جو تھوڑی دیر سونے کے بعد اٹھ کر ادا کی جائے، پھر تھوڑی دیر سونے کے بعد ادا کی جائے، پھر تھوڑی دیر سونے کے بعد ادا کی جائے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز تہجد کی نماز اس طرح ہوتی تھی۔" اسود اور علقمہ کا قول ہے کہ تہجد کی نماز سو کر اٹھنے کے بعد ہوتی ہے۔ لغت میں نمازِ تہجد کے لیے یا اللہ کے ذکر کے لیے بیدار ہونے کو کہتے ہیں۔ ہجود نیند کو کہتے ہیں۔ ایک قول ہے کہ تہجد اس بیداری کا نام ہے جو نیند کی نفی کرنے والے عمل کے ساتھ کی جائے۔ قولِ باری (نَافِلَةً لَّكَ) کی تفسیر میں مجاہد کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے یہ نماز اس لیے نفل قرار دی گئی تھی کہ آپ کے اگلے پچھلے سب گناہ معاف کر دیے گئے تھے اس لیے آپ کی طاعات اس معنی نفل تھیں کہ ان کے ذریعے آپ کے ثواب میں اضافہ ہوتا تھا جبکہ دوسروں کے لیے یہ گناہوں کا کفارہ بنتی تھیں۔ قتادہ کا قول ہے کہ نافلۃ یعنی تطوع اور فضیلت ہے۔ سلیمان بن حیان نے روایت بیان کی، انھیں ابو غالب نے اور انھیں حضرت امامہؓ نے کہ "جب تم درست طریقے سے وضو کرلو تو تمہارے گناہ معاف ہوجائیں گے اور اگر اس کے بعد کھڑے ہو کر نماز ادا کرلو تو یہ چیز تمہارے لیے اجر اور فضیلت کا ذریعہ بن جائے گی۔" ایک شخص نے پوچھا" ابوامامہ، آپ کا کیا خیال ہے کہ ایک شخص اٹھ کر نماز پڑھ لے تو آیا یہ نماز اس کے لیے نافلہ بن جائے گی؟" حضرت ابوامامہؓ نے جواب میں فرمایا نہیں، یہ نماز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے نفل تھی، دوسرے انسان کے لیے یہ کس طرح نفل بن سکتی ہے جبکہ وہ گناہ کرنے اور غلطیوں کے ارتکاب میں کوشاں رہتا ہے، البتہ یہ اس کے لیے اجر اور فضیلت کا ذریعہ بن جائے گی۔" اسی طرح حضرت ابوامامہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا دوسروں کے لیے اس کو نفل قرار دینے سے انکار کر دیا۔

عبداللہ بن الصامت نے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوذرؓ سے فرمایا: ابوذرؓ! تمہاری کیفیت اس وقت کیا ہوگی جب کہ تم پر ایسے لوگ حاکم ہوں گے جو فرض نماز میں مؤخر کر کے پڑھیں گے؟" حضرت ابوذرؓ نے عرض کیا: "اللہ کے رسول، پھر ایسے وقت میں مجھے کیا کرنا چاہیے؟"

آپ نے ارشاد فرمایا: نماز کو اس کے وقت پر ادا کرنا، اس کے بعد اگر حاکموں کو نماز کی حالت میں پاؤ تو تم بھی دوبارہ ان کے ساتھ نماز ادا کر لینا، یہ نماز تمھارے لیے نفل ہو جائے گی۔" قتادہ نے شہر بن حوشب سے اور انھوں نے حضرت ابوامامہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ "وضو اپنے ماقبل کے گناہوں کا کفارہ بن جاتا ہے اور اس کے بعد اگر نماز پڑھی جائے تو وہ نفل بن جاتی ہے۔" لوگوں نے حضرت ابوامامہؓ سے دریافت کیا کہ آپ نے خود یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سنی ہے؟ انھوں نے فرمایا: "ہاں، ایک دفعہ نہیں، دو دفعہ نہیں، تین دفعہ نہیں، چار دفعہ نہیں، پانچ دفعہ نہیں۔" ان دونوں روایتوں میں حضور صلی اللہ نے دوسروں کے لیے بھی نافلہ کا اثبات کر دیا۔ نافلہ فرض سے زائد کو کہتے ہیں۔ یہ تطوع اور فضیلت ہے۔ اسی سے مال غنیمت میں نفل کا لفظ نکلا ہے۔ نفل اس زائد حصے کو کہتے ہیں جو امام المسلمین لشکر اسلام کے بعض افراد کے لیے ان کے اصل حصوں سے زائد، یہ کہہ کر مقرر کر دیتا ہے کہ "جو شخص دشمن کے کسی آدمی کو قتل کرے گا اسے اس کا سارا سامان مل جائے گا" یا کسی کو اگر کوئی سامان ہاتھ لگ جائے وہ اس کا ہوگا۔"

ہر ایک کا طریقِ عمل اپنا ہے

قول باری ہے (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلٰى شَاكِلَتِهٖ۔ اے نبیؐ! ان لوگوں سے کہہ دو کہ "ہر ایک اپنے طریقے پر عمل کر رہا ہے") مجاہد کا قول ہے کہ "اپنی طبیعت کے مطابق" ایک قول ہے۔ اپنی عادت پر جس سے وہ مانوس ہے۔" آیت میں ان لوگوں کو تنبیہ کیا گیا ہے جو فساد کے عادی ہو گئے ہوں اور انھیں اس میں سکون ملتا ہو نیز وہ اس پر برقرار رہنا چاہتے ہوں۔ ایک قول کے مطابق "ہر شخص اپنے اخلاق و کردار کے مطابق عمل کر رہا ہے۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ (شَاكِلَتِهٖ) سے مراد وہ طریقہ ہے جو ایک شخص کے مناسب اور لائق ہوتا ہے اور اس سے اس کی مشابہت ہوتی ہے۔ خیر و صلاح کی مناسبت و مشاکلت بھلے لوگوں کے ساتھ ہوتی ہے اور شر و فساد کی مناسبت شریر لوگوں کے ساتھ ہوتی ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (اَلْخَبِيْثٰتُ لِلْخَبِيْثِيْنَ) یعنی خبیث باتیں خبیث لوگ کرتے ہیں اور (وَالطَّيِّبٰتُ لِلطَّيِّبِيْنَ) پاکیزہ باتیں پاکیزہ لوگ کرتے ہیں۔ روایت ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا گزر لوگوں کے ایک گروہ کے پاس سے ہوا، انھوں نے آپ کو برے الفاظ سے خطاب کیا۔ آپ نے اچھے الفاظ میں اس کا جواب دیا، جب آپ سے اس پر تبصرہ کرنے کے لیے کہا گیا تو آپ نے فرمایا: "ہر انسان وہی کچھ خرچ کرتا ہے جو اس کے پاس ہوتا ہے۔"

رُوح کی کیفیت

قول باری ہے (وَیَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ۔ یہ لوگ تم سے روح کے متعلق پوچھتے ہیں کہو "یہ رُوح میرے رب کے حکم سے آتی ہے") لوگوں نے کس روح کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تھا؟ اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ حضرت جبریل علیہ السلام تھے، حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ یہ ایک فرشتہ تھا جس کے ستر ہزار چہرے ہیں اور ہر چہرے میں ستر ہزار زبانیں ہیں جن سے وہ اللہ کی تسبیح کرتا ہے۔ ایک قول کے مطابق اس سے جاندار کی رُوح مراد ہے۔ کلام سے بھی یہی بات ظاہر ہوتی ہے۔ قتادہ کا قول ہے کہ یہود کے ایک گروہ نے روح کے متعلق سوال کیا تھا۔ جاندار کی روح اس جسم لطیف کا نام ہے جو حیوانی ڈھانچہ رکھتا ہے اور اس کے ہر جزء میں زندگی ہوتی ہے۔ تاہم اس کے متعلق اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہر جاندار ایک روح ہے البتہ بعض جاندار ایسے ہیں کہ ان میں روح غالب ہوتی ہے اور بعض میں بدن غالب ہوتا ہے۔ ایک قول کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سوال کا جواب نہیں دیا۔ اس لیے کہ مصلحت اسی میں تھی کہ انھیں ان کی عقل وفہم کی اس دلالت کے حوالے کر دیا جائے جو روح کے متعلق ان کے ادراک میں موجود تھی تاکہ انھیں اپنی عقل وفہم سے کام لے کر نتائج اخذ کرنے اور فوائد معلوم کرنے کی مہارت پیدا ہو جائے۔ یہود کی کتاب میں ایک روایت تھی کہ اگر وہ یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم روح کے متعلق سوال کا جواب دے دیں تو پیغمبر نہیں ہوں گے اس لیے اللہ نے ان کے اس سوال کا جواب نہیں دیا تاکہ یہ صورت ان کی کتاب میں مذکورہ بات کے مطابق ہو جائے۔

روح کا اطلاق کئی چیزوں پر ہوتا ہے، قرآن کو رُوح کہا گیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَکَذٰلِکَ اَوْحَیْنَا اِلَیْکَ رُوْحًا مِنْ اَمْرِنَا۔ اور اسی طرح ہم نے آپ کے پاس وحی یعنی اپنا حکم بھیجا) قرآن کو روح کا نام دیا گیا اس میں اسے جاندار کی روح کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جس کی وجہ سے ایک جاندار زندہ رہتا ہے۔ اسی طرح حضرت جبریل امین اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو بھی اسی تشبیہ کی بنا پر روح کہا گیا ہے جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔ قول باری (قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ) کا مفہوم یہ ہے کہ روح ایک ایسا امر ہے جس کا علم میرے رب کو ہے۔

قول باری ہے (وَمَا اُوْتِیْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِیْلًا۔ مگر تم لوگوں نے علم سے کم ہی بہرہ پایا ہے) یعنی تمھیں اس علم سے بہت کم حصہ ملا ہے جو منصوص طریقے سے لوگوں کے لیے بیان کر دیا گیا ہے، تمھیں

صرف اتنا ہی حصہ دیا گیا ہے جس سے تمہارا کام چل جائے۔ رہ گیا روح کا معاملہ تو اس کا تعلق اس علم سے ہے جسے نصاً بیان نہیں کیا گیا ہے بلکہ مصلحت کی خاطر اسے بیان کے بغیر رہنے دیا گیا ہے۔ آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ اگر کوئی سائل کسی مسئلے کے متعلق کوئی سوال پوچھے تو اس مصلحت کی خاطر کہ وہ مسئلہ معلوم کرنے کے لیے اپنی سوچ اور تدبر سے کام لے کر مسئلے کا خود ہی استخراج کرے، اسے جواب نہ دینا جائز ہے۔ بشرطیکہ سائل میں غور و فکر اور استخراج کی اہلیت موجود ہو۔ لیکن اگر سائل پیش آمدہ کسی مسئلے کا حکم معلوم کرنے کے لیے فتویٰ پوچھے اور وہ صاحب نظر نہ ہو تو اس صورت میں اس کے حکم کا علم رکھنے والے عالم کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس مسئلے کے بارے میں اللہ کے حکم سے اسے آگاہ کرے۔

اعجاز قرآن

قول باری ہے (قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰٓى اَنْ يَّاْتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا يَاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيْرًا ۔ کہہ دو کہ اگر انسان اور جن سب کے سب مل کر اس قرآن جیسی کوئی چیز لانے کی کوشش کریں تو نہ لا سکیں گے، چاہے وہ ایک دوسرے کے مددگار ہی کیوں نہ ہوں) اس آیت میں اعجاز قرآن پر بھرپور دلالت موجود ہے۔ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ الفاظ قرآن کی ترتیب میں مستقل طور پر اعجاز موجود ہے۔ اور معانی اور ان کی تنسیق میں مستقل طور پر اعجاز ہے۔ انھوں نے اس پر اس چیز سے استدلال کیا ہے کہ قرآن اس آیت میں تمام اہل عرب و عجم اور جن و انس کو چیلنج کر رہا ہے۔ اب یہ بات تو واضح ہے کہ اہل عجم کو عربی زبان سے نابلد ہونے کی بنا پر نظم قرآنی یعنی الفاظ کے متعلق چیلنج نہیں دیا جا سکتا اس لیے ضروری ہے کہ انھیں قرآن کے معانی اور ان کی ترتیب و تنسیق کی جہت سے چیلنج کیا جائے، الفاظ کی ترتیب و نظم کی جہت سے چیلنج نہ کیا جائے۔ بعض حضرات قرآن کے اعجاز کو صرف نظم الفاظ کی جہت سے تسلیم کرتے ہیں یعنی الفاظ کی ترتیب اور عبارت کی فصاحت و بلاغت میں اعجاز کا ظہور ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اعجاز قرآن کے کئی وجوہ ہیں، جن میں سے نظم الفاظ کی خوبصورتی عبارت کی اعلیٰ فصاحت و بلاغت اور اس کا اختصار نیز قلیل الفاظ کے اندر معانی کثیرہ کا وجود وغیرہ ہیں۔

دوسری طرف پورے قرآن مجید میں ایک لفظ ایسا نہیں ہے جو معیار سے گرا ہوا ہو یا بھرتی کے طور پر لایا گیا ہو یا الفاظ و معانی میں کوئی تناقض یا اختلاف و تضاد ہو۔ ان تمام وجوہ کے لحاظ سے پورا قرآن ایک ہی منہاج اور معیار پر برقرار ہے۔ اس کے برعکس مخلوق کے کلام کی یہ خصوصیت ہے کہ طویل ہونے کی صورت میں یہ کلام غیر معیاری الفاظ، گھٹیا معانی اور معانی میں تناقض سے پاک نہیں رہ سکتا۔ دنیا کی تمام زبانوں

ہیں اہلِ زبان کے کلام کے اندر مذکورہ بالا عیوب و نقائص موجود رہتے ہیں۔ ان کا تعلق صرف عربی زبان کے ساتھ نہیں ہے۔ اس لیے ممکن ہے کہ اہلِ عجم کو درج بالا معانی جیسے معانی پیش کرنے کا چیلنج دیا گیا ہو جو ہمارے مذکورہ ان تمام عیوب و نقائص سے پاک ہوں جن کی بنا پر ایک کلام غیر معیاری قرار دیا جاتا ہے۔ ایک اور پہلو سے اسے دیکھیے، فصاحت و بلاغت کا تعلق صرف عربی زبان کے ساتھ نہیں ہے بلکہ اس کا وجود دنیا کی دوسری زبانوں میں بھی ہے اگرچہ عربی زبان دنیا کی فصیح و بلیغ ترین زبان ہے اور ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ قرآن فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ ترین مقام پر جاگزیں ہے اس لیے ممکن ہے کہ اہلِ عجم کو اس بات کا چیلنج دیا گیا ہو کہ وہ ایسا کلام پیش کریں جو ان کی اپنی زبان میں فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ ترین درجے پر پہنچا ہوا ہو۔

قرآن تدریجاً نازل ہوا

قولِ باری ہے (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ۔ اور اس قرآن کو ہم نے تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کیا ہے تاکہ تم ٹھہر ٹھہر کر اسے لوگوں کو سناؤ) قولِ باری (فَرَقْنَاهُ) کا مفہوم یہ ہے کہ ہم نے حق کو باطل سے الگ بیان کر کے اسے جدا جدا کر رکھا ہے۔ قولِ باری (لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ) کا مفہوم ہے کہ آپ ٹھہر ٹھہر کر اور توقف کے ساتھ لوگوں کو اسے سنائیں تاکہ لوگ اسے اچھی طرح سمجھ لیں۔ اور انھیں ان کے معانی پر غور و فکر کا موقع مل جائے نیز وہ اس قابل ہو جائیں کہ اپنی سمجھ سے کام لے کر اس میں موجود حکمت کی باتوں اور علومِ عالیہ کا استخراج کر سکیں۔ ایک قول کے مطابق قرآن کا کچھ حصہ نازل ہو جاتا۔ جب صحابہ کرام کو اس پر پورا عبور ہو جاتا تو پھر کوئی اور حصہ نازل ہوتا۔ یہی اس قولِ باری کا بھی مفہوم ہے (وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا اور قرآن ٹھہر ٹھہر کر عمدہ طریقے سے پڑھو) سفیان نے عبید المکتب سے روایت کی ہے کہ مجاہد نے کسی سے پوچھا کہ دو شخصوں میں سے ایک نے نماز میں سورۂ بقرہ اور سورۂ آلِ عمران کی تلاوت کی جبکہ دوسرے نے صرف سورۂ بقرہ کی قرأت کی۔ دونوں کی نماز، رکوع، سجود اور قعود کے لحاظ سے یکساں تھی۔ ان میں سے کونسا شخص افضل ہے، مجاہد نے جواب میں فرمایا کہ جس نے صرف سورۂ بقرہ کی قرأت کی تھی۔ پھر انھوں نے اپنے قول کی تائید میں یہ آیت تلاوت کی (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ۔

قرآن ٹھہر ٹھہر کر اور سمجھ کر پڑھنا چاہیے

معاویہ بن قرہ نے حضرت عبداللہ بن مغفل سے روایت کی ہے انھوں نے فرمایا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فتح مکہ کے دن اپنی اونٹنی پر سوار دیکھا تھا اس وقت آپ سورۂ فتح یا سورۂ فتح کی آیتیں تلاوت

فرما رہے تھے۔ آپ کی تلاوت بڑی واضح اور صاف تھی۔ حماد بن سلمہ نے ابوحمزہ الضبعی سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ حضرت عباسؓ نے فرمایا: "میں اگر ترتیل کے ساتھ اور سوچ سمجھ کر قرآن کی تلاوت کروں تو یہ مجھے قرآن کی صرف تلاوت سے زیادہ پسندیدہ ہے۔" اعمش نے عمارہ سے، انھوں نے ابوالاحوص سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے فرمایا: تین دنوں سے کم میں پورے قرآن کی تلاوت نہ کرو بلکہ پورا قرآن سات دنوں میں تلاوت کرو۔" اعمش نے ابراہیم نخعی سے اور انھوں نے عبدالرحمٰن بن یزید سے روایت کی ہے کہ وہ سات دنوں میں قرآن مجید ختم کر لیتے تھے جبکہ اسود چھے دنوں میں اور علقمہ پانچ دنوں میں ختم کر لیتے تھے۔ حضرت عثمان بن عفانؓ سے مروی ہے کہ آپ نے ایک رات میں قرآن مجید ختم کر لیا تھا۔

نماز بھی سمجھ کر پڑھنی چاہیے

قاضی ابن ابی لیلیٰ نے صدقہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مسجد نبوی میں ایک کمرہ نما جگہ بنا دی گئی اور آپ نے رمضان کے آخری عشرہ میں وہاں اعتکاف کیا۔ آپ اسی کمرہ نما جگہ میں نمازیں پڑھتے تھے۔ آپ نے باہر سر نکالا اور دیکھا کہ لوگ نماز میں مصروف ہیں۔ یہ دیکھ کر آپؐ نے فرمایا: "جب نمازی نماز پڑھتا ہے تو اپنے رب کے ساتھ سرگوشی کرتا ہے۔ اس لیے تم میں سے ہر شخص کو معلوم ہونا چاہیے کہ وہ اپنے رب کے ساتھ کس قسم کی سرگوشی کر رہا ہے۔" اس روایت میں یہ دلیل موجود ہے کہ تلاوت میں ترتیل مستحب ہے اس لیے کہ ترتیل کے ذریعے ہی پتہ چل سکے گا کہ وہ اپنے رب کے ساتھ کیا سرگوشی کر رہا ہے اور جو کچھ پڑھے گا اسے خود بھی سمجھنے کے قابل ہوگا۔

چہرے کے بل سجدہ کرنا

قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِہٖۤ اِذَا یُتْلٰی عَلَیْھِمْ یَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ سُجَّدًا۔ جن لوگوں کو اس سے پہلے علم دیا گیا ہے انھیں جب یہ سنایا جاتا ہے تو وہ منہ کے بل سجدے میں گر جاتے ہیں) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ چہروں کے بل سجدے میں گر جاتے ہیں۔ معمر نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ "چہروں کے بل سجدے میں گر جاتے ہیں" معمر نے کہا حسن کا قول ہے۔ "جبڑے کے بل سجدے میں گر جاتے ہیں" ابن سیرین سے ناک کے بل سجدے کے متعلق پوچھا گیا، تو انھوں نے جواب میں درج بالا آیت تلاوت کر دی۔

سجدہ سات اعضاء پر کرنا چاہیے، نماز میں بالوں کو اکٹھا کیا جائے نہ کپڑوں کو

طاؤس نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (امرت ان اسجد علی سبعۃ اعظم ولا اکف شعرا ولا ثوبا۔ مجھے سات ہڈیوں کے بل سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے نیز یہ کہ میں نہ بالوں کو سمیٹوں اور نہ کپڑے کو) طاؤس نے مزید کہا کہ آپ نے پیشانی اور ناک کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ دونوں ایک ہڈی ہیں۔ عامر بن سعد نے حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ "جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اس کے ساتھ اس کے سات اعضاء بھی سجدہ ریز ہوتے ہیں اس کا چہرہ، اس کے دونوں کف دست، اس کے دونوں گھٹنے اور اس کے دونوں قدم، حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد بھی مروی ہے کہ جب تم سجدہ کرو تو اپنی پیشانی اور ناک اچھی طرح زمین پر جما دو۔"

سجدہ میں ناک زمین پر لگنی چاہیے

حضرت وائل بن حجر نے روایت کرتے ہوئے فرمایا: "میں نے دیکھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

جب سجدہ کیا تو اپنی پیشانی اور اپنی ناک زمین پر رکھ دی۔" ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ناک اور ناک کے بانسے پر سجدے کے نشان کے طور پر مٹی لگی ہوئی دیکھی تھی۔ اس رات بارش ہوئی تھی۔ عاصم احول نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو سجدے میں دیکھ کر فرمایا: اس وقت تک نماز قبول نہیں ہوگی جب تک زمین پر ناک اس طرح نہ لگے جس طرح پیشانی لگتی ہے۔ یہ تمام روایات اس پر دال ہیں کہ سجدہ کی جگہ پیشانی اور ناک دونوں ہیں۔

عبدالعزیز بن عبداللہ نے روایت کرتے ہوئے کہا: میں نے وہب بن کیسان سے پوچھا۔" ابونعیم کیا بات ہے کہ آپ سجدہ کرتے وقت پیشانی اور ناک کو پوری طرح زمین پر نہیں جماتے ہیں؟ انھوں نے جواب میں کہا۔" اس لیے کہ میں نے حضرت جابرؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پیشانی کے بل سر کے بالوں کے منتہی کے ساتھ سجدہ کرتے ہوئے دیکھا تھا۔ ابوالشعثاء نے کہا کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ کو سجدہ کرتے ہوئے دیکھا تھا۔ آپ نے سجدہ کرتے وقت اپنی ناک زمین پر نہیں رکھی تھی۔ آپ سے جب اس کی وجہ دریافت کی گئی تو آپ نے فرمایا: میری ناک میرے چہرے کا عمدہ اور خالص حصہ ہے اور میں اس حصے کو بدنما کرنا پسند نہیں کرتا۔" قاسم اور سالم سے مروی ہے کہ یہ دونوں اپنی پیشانیوں پر سجدہ کرتے تھے اور ان کی ناک زمین پر نہیں لگتی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جہاں تک حضرت جابرؓ کی روایت کا تعلق ہے تو ہوسکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی عذر کی بنا پر سر کے بالوں کے منتہی کے بل سجدہ کیا ہو اور اس عذر کی وجہ سے ناک کے بل سجدہ کرنا مشکل ہوگیا ہو۔ جن حضرات نے وجوہ یعنی چہروں کی تاویل جبڑے سے کی ہے ان کی یہ تاویل اس پر دلالت کرتی ہے کہ پیشانی کی بجائے صرف ناک کے بل سجدے پر اکتفا کرنا جائز ہے اگرچہ مستحب یہ ہے کہ پیشانی اور ناک دونوں کے بل سجدہ کیا جائے۔ اس جواز کی وجہ یہ ہے کہ ایک بات واضح ہے کہ تاویل کرنے والے حضرات نے ذقن یعنی ٹھوڑی کے بل سجدہ کرنا مراد نہیں لیا ہے اس لیے کہ کسی بھی اہل علم کا یہ قول نہیں ہے جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس سے ناک مراد ہے اس لیے کہ یہ ٹھوڑی کے قریب ہے۔ امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی نے پیشانی کی بجائے صرف ناک کے بل سجدہ کرلیا تو اس کا سجدہ ہوجائے گا۔ امام ابویوسف اور امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ سجدہ نہیں ہوگا۔ البتہ اگر اس نے ناک کی بجائے صرف پیشانی کے بل سجدہ کرلیا تو سب کے نزدیک اس کا سجدہ ہوجائے گا۔

العطاف بن خالد نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابنِ عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: "جب تمھاری ناک زمین سے لگ جائے تو گویا تم نے سجدہ کرلیا۔" سفیان نے حنظلہ سے اور انھوں نے طاؤس سے روایت کی ہے کہ پیشانی اور ناک ان سات اعضاء میں سے ہیں جن کے بل نماز میں سجدہ ہوتا ہے اور یہ دونوں ایک عضو ہیں۔ ابراہیم بن میسرہ نے طاؤس سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ناک پیشانی کا حصہ ہے۔ نیز کہا کہ یہ پیشانی کا بہترین حصہ ہے۔

سجدے میں کیا پڑھا جائے

قول باری ہے (وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا - اور پکار اُٹھتے ہیں "پاک ہے ہمارا رب، اس کا وعدہ تو پورا ہونا ہی تھا") سجدے میں یہ فقرہ کہنے کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے ان کی تعریف کی جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ سجدے کی حالت میں مسنون ذکر تسبیح ہے۔ موسیٰ بن ایوب نے اپنے چچا سے، انھوں نے حضرت عقبہ بن عامرؓ سے روایت کی ہے کہ جب آیت (فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ - اپنے رب عظیم کی تسبیح کر) نازل ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اسے اپنے رکوع میں کہا کرو"۔ جب آیت (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى - اپنے رب اعلیٰ کی تسبیح کرو) تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اسے اپنے سجدے میں کہا کرو"۔ ابن ابی لیلیٰ نے شعبی سے، انھوں نے صلہ بن زفر سے اور انھوں نے حضرت حذیفہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ۔ اور سجدے میں سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى۔ تین تین مرتبہ پڑھا کرتے تھے۔ قتادہ نے مطرف بن عبداللہ بن الشخیر سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم رکوع اور سجود میں سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ رَبُّ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ۔ پڑھا کرتے تھے۔ ابن ابی ذئب نے اسحاق بن یزید سے، انھوں نے عون بن عبداللہ سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (اذا رکع احدکم فلیقل فی رکوعہ سبحان ربی العظیم ثلاثا فاذا فعل ذلک فقد تم رکوعہ۔ جب تم میں سے کوئی رکوع میں جائے تو رکوع کے اندر تین دفعہ سبحان ربی العظیم، پڑھے، جب وہ یہ پڑھ لے گا اس کا رکوع مکمل ہو جائے گا) آپ نے سجدے میں سبحان ربی الاعلیٰ تین مرتبہ پڑھنے کا ذکر کیا۔

سجدہ میں قبولیتِ دعا

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے، انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ

نے فرمایا (اما الرکوع فعظموا فیہ الرب و اما السجود فاکثروا فیہ الدعاء فانہ اُحق ان یستجاب لکم۔ رکوع میں رب کی عظمت بیان کیا کرو اور سجدے میں زیادہ سے زیادہ دعائیں مانگو اس لیے کہ سجدے میں دعائیں قبولیت کی زیادہ لائق ہوتی ہیں) حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سجدے میں یہ دعا پڑھتے تھے (اللّٰھم لک سجدت وبک آمنت۔ اے اللہ میں نے تیرے ہی لیے سجدہ کیا اور تجھ پر ہی ایمان لایا) اس سلسلے میں اور بھی بہت سی روایتیں ہیں۔ ممکن ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ نے جن دعاؤں کی روایت کی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ دعائیں آیت (سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى) کے نزول سے قبل پڑھتے ہوں اور پھر جب یہ آیت نازل ہوئی ہو تو آپ نے سجدے میں اسے پڑھنے کا حکم دے دیا ہو جیسا کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت سے ظاہر ہے۔ ہمارے اصحاب، سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ نمازی رکوع کے اندر تین دفعہ سبحان ربی العظیم اور سجدے کے اندر تین دفعہ سبحان ربی الاعلیٰ کی تسبیح کرے گا۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ امام کے لیے مستحب ہے کہ رکوع اور سجدے میں پانچ پانچ مرتبہ یہ تسبیحات پڑھے تاکہ مقتدی آسانی سے تین تین مرتبہ یہ تسبیحات پڑھ لیں۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ اگر نمازی کے لیے رکوع اور سجود میں تسبیحات پڑھنا ممکن ہو لیکن وہ تسبیحات نہ پڑھے تو بھی اس کا رکوع اور سجدہ ادا ہو جائے گا۔ امام مالک تسبیحات کے لیے کوئی خاص تسبیح مقرر نہیں کرتے تھے بلکہ فرماتے تھے کہ لوگ رکوع اور سجدے کے اندر سبحان ربی العظیم اور سبحان ربی الاعلیٰ کی جو تسبیح کرتے ہیں اسے میں نہیں جانتا۔ اس طرح امام مالک نے ان تسبیحات کو تسلیم نہیں کیا اور نہ ہی رکوع اور سجدے کے لیے کوئی خاص تسبیح مقرر کی۔ رکوع اور سجدے کی کیفیت کے متعلق ان کا قول ہے کہ نمازی رکوع کے اندر اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں گھٹنوں پر پوری طرح جما دے گا اور سجدے میں اپنی پیشانی پوری طرح زمین پر رکھ دے گا۔ اس کے لیے بھی امام مالک نے کسی حد کی تعیین نہیں کی۔

نماز کی حالت میں گریہ کا بیان

قول باری ہے (وَیَخِرُّونَ لِلْاَذْقَانِ یَبْکُونَ وَ یَزِیْدُھُمْ خُشُوْعًا۔ اور وہ منہ کے بل روتے ہوئے گر جاتے ہیں اور اسے سن کر ان کا خشوع اور بڑھ جاتا ہے) اسی طرح یہ قول باری ہے (خَرُّوْا سُجَّدًا وَّبُکِیًّا۔ وہ روتے ہوئے سجدے میں گر پڑے) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ نماز کے اندر خشیت الٰہی کی بنا پر گریہ کرنے سے نماز منقطع نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں مذکور لوگوں کی اس بنا پر تعریف فرمائی ہے کہ وہ سجدے میں جا کر روتے ہیں۔ اللہ نے سجدۂ صلوٰۃ، سجدۂ تلاوت اور سجدۂ شکر کے درمیان اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

سفیان بن عیینہ نے روایت بیان کی ہے، انھیں اسماعیل بن محمد بن سعد نے، انھیں حضرت عبداللہ بن شداد نے، وہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ میں نے باجماعت نماز ادا کی۔ میں آخری صف میں تھا حضرت عمرؓ نماز پڑھا رہے تھے، مجھے حضرت عمرؓ کی ہچکیوں کی آواز آئی۔ ایک دفعہ آپ نے صبح کی نماز میں سورۂ یوسف کی قرأت شروع کی جب آیت (اِنَّمَآ اَشْکُوْا بَثِّیْ وَحُزْنِیْٓ اِلَی اللّٰہِ) پر پہنچے تو آپ کی ہچکیاں بندھ گئیں۔ آپ کی اقتدا میں صحابہ کرام نماز ادا کر رہے تھے لیکن کسی نے آپ کو اس پر نہیں ٹوکا۔ اس طرح اس مسئلے پر گویا صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق مروی ہے کہ آپ نماز پڑھتے اور رونے کی وجہ سے آپ کے سینے سے ایسی آواز نکلتی جیسی چولہے پر رکھی ہوئی دیگ سے۔ قول باری (وَیَزِیْدُھُمْ خُشُوْعًا) سے مراد یہ ہے کہ نماز کے اندر یہ جس قدر خشوع کرتے ہیں سجدے میں جا کر گریہ کرنے کی وجہ سے ان کے اس خشوع میں اور اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ چیز ان کے دلوں میں موجود خوفِ خدا پر دلالت کرتی ہے۔ یہی خوف انھیں گریہ وزاری کی منزل تک پہنچا دیتا ہے اور اللہ کی اطاعت کا سبب بن جاتا ہے نیز اسی خوفِ خدا کی بنا پر ان کے اندر عبادت میں اس طرح کا اخلاص پیدا ہو جاتا ہے جیسا اخلاص اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی نعمتوں کا کماحقہٗ شکر بجا لانے کے سلسلے میں عبادت کے اندر ہونا چاہیے۔

نماز میں اُونچی آواز سے قراءت کرنا اور دُعا مانگنا

قول باری ہے (وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيلًا۔
اور اپنی نماز نہ بہت زیادہ بلند آواز سے پڑھو اور نہ بہت پست آواز سے ان دونوں کے درمیان اوسط درجے کا لہجہ اختیار کرو) حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت کے مطابق، نیز حضرت عائشہؓ، مجاہد اور عطار سے مروی ہے کہ بہت زیادہ بلند آواز سے دعائیں نہ مانگو اور نہ ہی بہت آواز سے۔" حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب اونچی آواز سے قرأت کرتے تو مشرکین آپ کو تنگ کرتے لیکن جب پست آواز سے قرأت کرتے تو مقتدیوں کو آواز سنائی نہ دیتی۔ یہ صورت حال مکہ میں تھی۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت نازل فرمائی اور اس سے نماز کے اندر قرأت مراد لی۔ حسن بصری نے آیت کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا:" اتنی بلند آواز سے نماز نہ پڑھیں کہ یہ آواز ان لوگوں کے کانوں میں پہنچ جائے جو آپ کو ستانے پر تلے ہوئے ہیں اور جو لوگ آپ کے ساتھ نماز پڑھنا چاہتے ہیں ان کے ساتھ دھیمی آواز سے نہ پڑھیں۔" گویا حسن بصری کے نزدیک ایک حالت میں ترک جہر مراد ہے اور دوسری حالت میں آواز پست نہ رکھنا مراد ہے۔

ایک تفسیر کے مطابق تمام نمازوں میں نہ آواز بلند رکھیں اور نہ پست بلکہ ان دونوں کے درمیان اوسط درجے کا لہجہ اختیار کریں وہ اس طرح کہ رات کی نماز بلند آواز سے پڑھیں اور دن کی نماز پست آواز سے جیسا کہ ہم نے تمھیں حکم دیا ہے"۔ عبادہ بن نسی سے مروی ہے، انھیں عفیف بن الحارث نے بیان کیا کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا کہ آیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم بلند آواز سے قرآن کی قرأت کرتے تھے یا پست آواز سے؟ حضرت عائشہؓ نے جواب دیا کہ بعض دفعہ آپ بلند آواز سے قرأت کرتے اور بعض دفعہ پست آواز سے۔ ابو خالد الوالبی نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جب وہ رات کو اٹھ کر نماز پڑھتے تو کبھی بلند آواز سے قرأت کرتے اور کبھی پست آواز سے اور

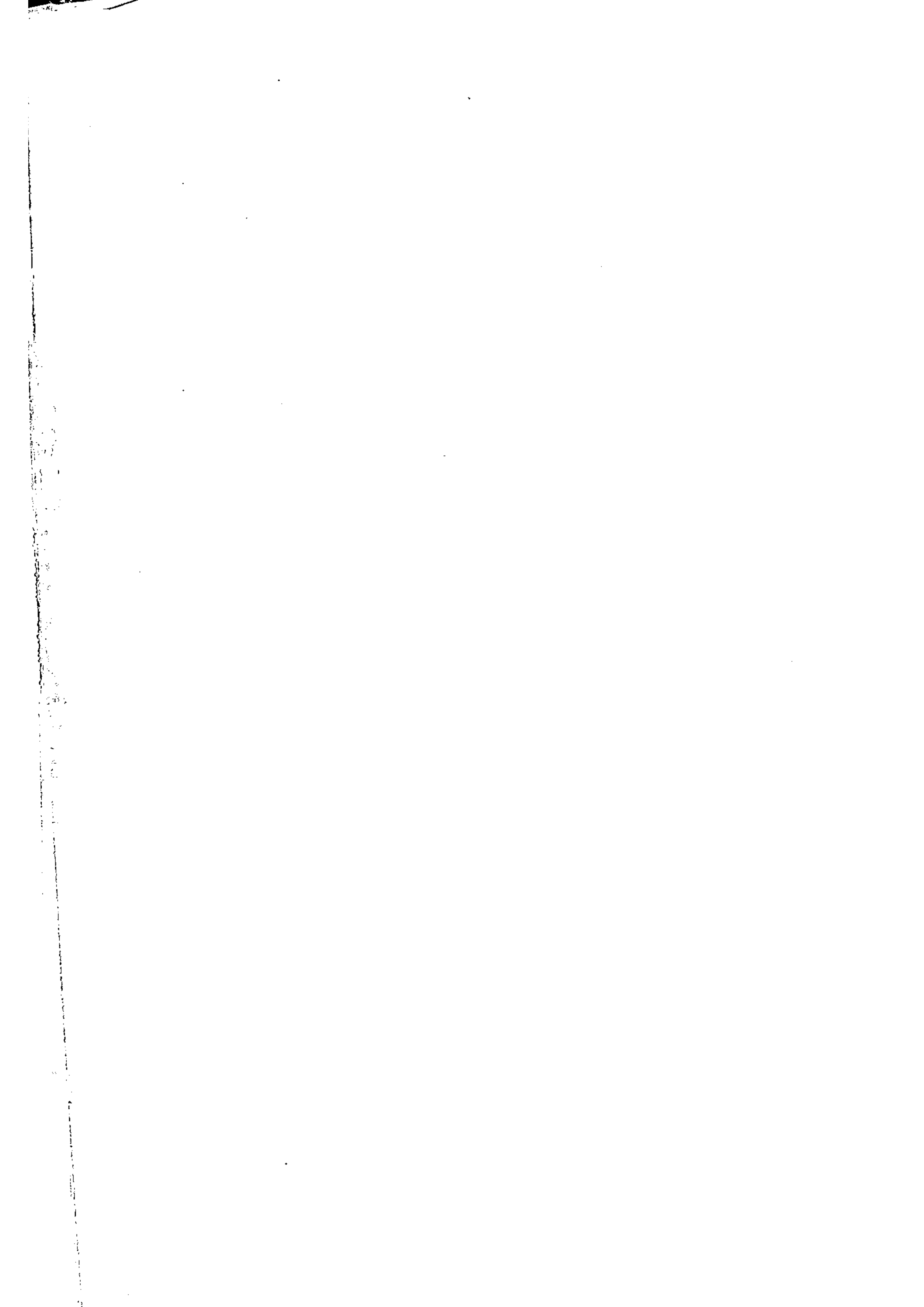
فرماتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قرأت بھی اسی طرح ہوتی تھی۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو آخر رمضان میں نماز پڑھتے ہوئے دیکھا اس موقع پر آپ نے فرمایا: "نمازی جب نماز پڑھتا ہے تو اپنے رب سے مناجات یعنی سرگوشی کرتا ہے۔ اسے معلوم ہونا چاہیے کہ وہ اپنے رب سے کیا سرگوشی کر رہا ہے۔ اس لیے تم ایک دوسرے سے قرأت کی آواز کو بلند نہ کرو۔" ابواسحاق نے حارث سے روایت کی ہے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرما دیا تھا کہ کوئی شخص عشاء کی نماز سے پہلے یا اس کے بعد بلند آواز سے قرآن کی تلاوت کر کے اپنے ساتھیوں کی نماز کو غلط کرنے کا سبب بن جائے۔ رات کے وقت ادا کی جانے والی نماز میں بلند آواز سے قرأت کے سلسلے میں کئی روایات منقول ہیں۔ کریب نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حجرے کے اندر قرأت کرتے اور آپ کی آواز حجرے سے باہر تک سنائی دیتی تھی۔ ابراہیم نخعی نے علقمہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں میں نے ایک رات حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے ساتھ نماز پڑھی۔ آپؓ نے بلند آواز سے قرأت کی جس کی آواز پورے گھر والوں کو پہنچ رہی تھی۔

ایک روایت ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ جب نماز پڑھتے تو اپنی آواز پست رکھتے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ جب نماز پڑھتے تو آواز بلند رکھتے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ تم اپنی آواز پست کیوں رکھتے ہو تو انھوں نے عرض کیا: "میں اپنے رب سے سرگوشی کرتا ہوں حالانکہ اسے میری حاجت کا علم ہے۔" یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "بہت خوب۔" پھر آپ نے یہی سوال حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کیا کہ تم اونچی آواز سے کیوں پڑھتے ہو؟ انھوں نے جواب میں عرض کیا: میں اس کے ذریعے اونگھنے والے کو جگاتا اور شیطان کو بھگاتا ہوں۔" آپؐ نے یہ سن کر فرمایا: "بہت خوب"۔ لیکن جب آیت زیر بحث نازل ہوئی تو آپؐ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے فرمایا: "اپنی آواز ذرا اونچی کر لو" اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے فرمایا: اپنی آواز ذرا پست کرو۔"

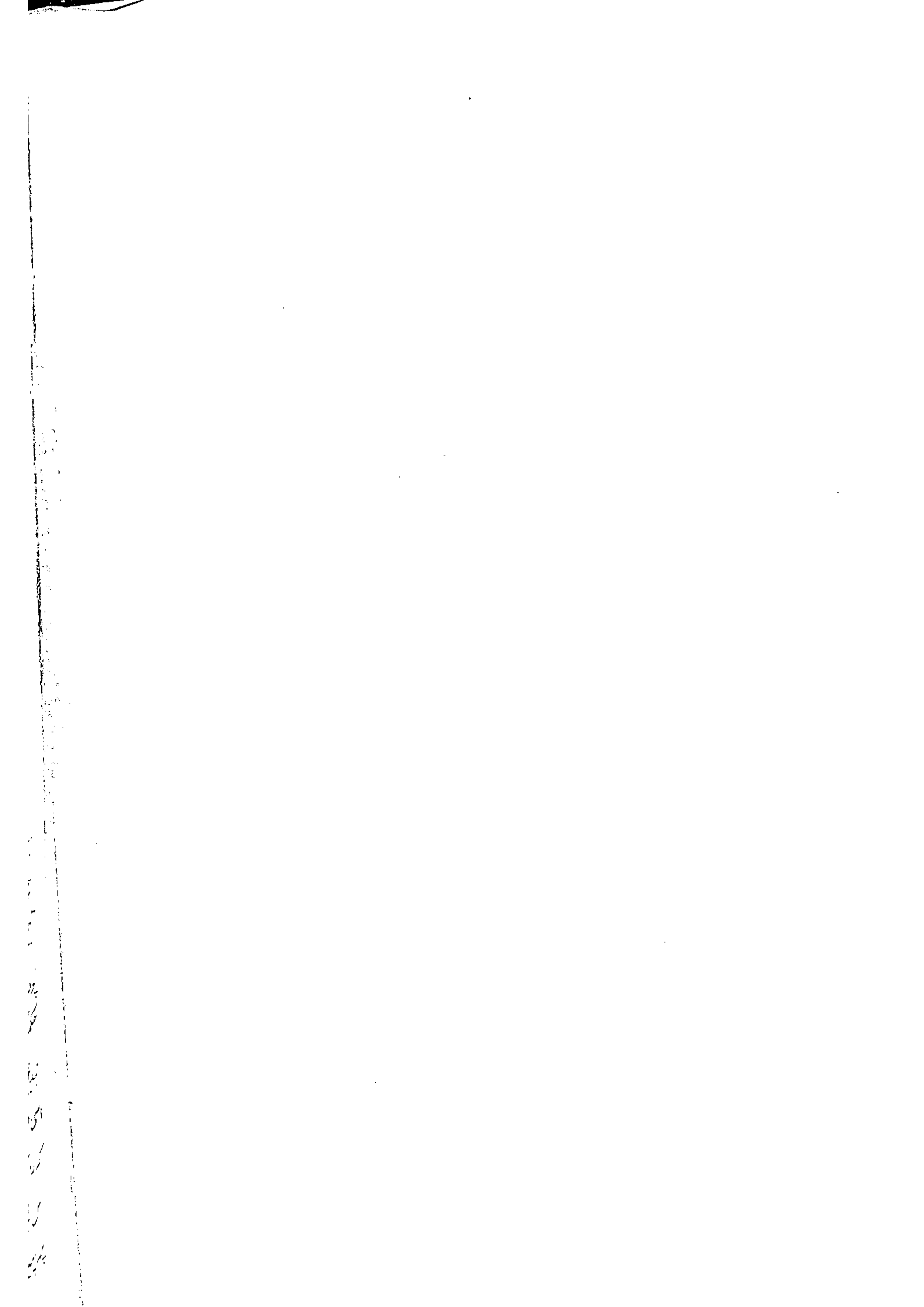
زہری نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوموسیٰؓ کی آواز سنی تو فرمایا: "ابوموسیٰ کو آل داؤد (علیہ السلام) کا ترنم عطا ہوا ہے۔" یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آواز بلند کرنے کو ناپسند نہیں فرمایا۔

عبدالرحمٰن بن عوسجہ نے حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کا ارشاد ہے (زینوا القرآن باصواتکم۔ اپنی آوازوں سے قرآن کو مزین کرو) حماد نے ابراہیم سے اور انھوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ فرماتے تھے "تم اپنی آوازوں سے قرآن کو حسین بنا دو۔" ابن جریج نے طاؤس سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ کس شخص کے اندر سب سے زیادہ حسن قرأت پائی جاتی ہے۔ آپ نے فرمایا (الذی اذا سمعت قرأته رأیت انه یخشی اللہ۔ اس شخص کے اندر جس کی قرأت اگر تم سنو تو اس کے سوز سے تمھیں یوں محسوس ہو گویا اس پر خشیت الٰہی طاری ہے)



سُورَةُ الكَهْفِ



صعید (مٹی) کے بارے میں احکام

قول باری ہے (اِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْاَرْضِ زِيْنَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ اَيُّهُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ۝ وَاِنَّا لَجٰعِلُوْنَ مَا عَلَيْهَا صَعِيْدًا جُرُزًا۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ جو کچھ سروسامان بھی زمین پر ہے اس کو ہم نے زمین کی زینت بنایا ہے تاکہ ان لوگوں کو آزمائیں کہ ان میں کون بہتر عمل کرنے والا ہے۔ آخرکار اس سب کو ہم ایک چٹیل میدان بنا دینے والے ہیں) اس میں یہ بیان ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نباتات و حیوانات وغیرہ سے زمین کی زینت کا جو سامان کیا ہے اسے ایک چٹیل میدان میں تبدیل کر دے گا۔ صعید، زمین کو کہتے ہیں اور مٹی کو بھی کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے زمین پر قائم کی ہوئی زینت کو چٹیل میدان بنا دینے کا جو ذکر کیا ہے زمین کی طبعی حالت کی بنا پر۔ یہ ایک واضح اور روزہ مرہ کے مشاہدہ میں آنے والی بات ہے۔ اس لیے کہ زمین میں پیدا ہونے والی ہر چیز خواہ وہ پودا ہو یا حیوان یا لوہا ہو یا سیسہ یا جواہرات ہوں بالآخر مٹی بن جاتی ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا ہے کہ زمین پر موجود تمام چیزیں چٹیل میدان کی صورت میں تبدیل ہو جائیں گی اور اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے صعید یعنی مٹی کے ذریعہ تیمم کو جائز قرار دیا ہے تو اس کے عموم کی بنا پر مٹی کے ساتھ تیمم کا جواز واجب ہو گیا خواہ یہ مٹی پہلے پودا ہو یا حیوان یا لوہا یا سیسہ یا کوئی اور چیز ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے صعید کے ساتھ تیمم کرنے کے حکم کو مطلق رکھا ہے۔ اس میں ہمارے اصحاب کے قول کی صحت کی دلیل موجود ہے کہ نجاست اگر مٹی میں تبدیل ہو جائے تو وہ پاک ہو جاتی ہے اس لیے کہ وہ اس صورت میں مٹی بن جاتی ہے نجاست نہیں رہتی۔ اسی طرح ہمارے اصحاب کا یہ بھی قول ہے کہ نجاست اگر جل کر راکھ ہو جائے تو وہ پاک ہو جاتی ہے اس لیے کہ راکھ فی نفسہ پاک ہوتی ہے نجس نہیں ہوتی۔ نجاست کی راکھ اور پاک لکڑی کی راکھ میں کوئی فرق نہیں ہوتا اس لیے کہ نجاست وہ ہوتی ہے جو ایک قسم کے استحالہ یعنی ایک حالت سے دوسری حالت میں تبدیلی کی بنا پر پیدا ہوتی ہے اور یہ استحالہ، احراق یعنی آگ میں جلنے کی بنا پر زائل ہو جاتا ہے اور اس میں ایک

اور استحالہ پیدا ہوتا ہے جو تنجیس کا موجب نہیں ہوتا - اسی طرح شراب اگر سرکہ بن جائے تو وہ پاک ہو جاتی ہے اس لیے کہ اب وہ شراب نہیں ہوتی کیونکہ سرکہ بن جانے کی بنا پر وہ استحالہ زائل ہو جاتا ہے جو اس کے شراب بننے کا موجب تھا۔

دین کے معاملے میں فتنے سے بچنا

قول باری ہے (اِذْ اَوَی الْفِتْیَۃُ اِلَی الْکَھْفِ فَقَالُوْا رَبَّنَآ اٰتِنَا مِنْ لَّدُنْکَ رَحْمَۃً وَّھَیِّئْ لَنَا مِنْ اَمْرِنَا رَشَدًا - جب وہ چند نوجوان غار میں پناہ گزین ہوئے اور انھوں نے کہا۔" اے پروردگار! ہم کو اپنی رحمت خاص سے نواز اور ہمارا معاملہ درست کر دے) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ اگر کسی انسان کو اپنے دین کے معاملے میں فتنہ کا خوف پیدا ہو جائے تو وہ اپنا دین بچانے کے لیے اس جگہ سے دور چلا جائے اور وہاں جا کر کلمۂ کفر کے اظہار کی آزمائش میں اپنے آپ کو نہ پھنسا دے خواہ یہ اظہار تقیہ یعنی جان بچانے کی خاطر ہی کیوں نہ ہو۔ نیز یہ دلالت بھی ہو رہی ہے کہ جب فتنہ سے بچنے کے لیے ایک شخص اپنا دین لے کر نکل جائے تو وہ اللہ سے دعا مانگے جس کی حکایت اللہ تعالیٰ نے اصحاب کہف کے سلسلے میں کی ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو اصحاب کہف کا یہ فعل پسند آگیا تھا اور ان کی دعا قبول کر لی تھی۔ اسی پسندیدگی کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اصحاب کہف کا سارا واقعہ ہم سے بیان فرمایا۔

قول باری ہے (لِنَعْلَمَ اَیُّ الْحِزْبَیْنِ اَحْصٰی لِمَا لَبِثُوْا اَمَدًا - تاکہ ہم دیکھیں ان میں سے کون اپنی مدت قیام کا ٹھیک شمار کرتا ہے) مفہوم یہ ہے کہ ہم نے انھیں دوبارہ اس لیے زندہ کر دیا تاکہ ان کے قیام کی مدت کے بارے میں دونوں گروہوں کے اختلاف کے اندر درست بات ظاہر ہو جائے کیونکہ اس میں عبرت کا پہلو تھا۔

اصحاب کہف غار میں بارعب تھے

قول باری ہے (لَوِ اطَّلَعْتَ عَلَیْھِمْ لَوَلَّیْتَ مِنْھُمْ فِرَارًا وَّلَمُلِئْتَ مِنْھُمْ رُعْبًا۔ اگر تم کہیں جھانک کر انھیں دیکھتے تو الٹے پاؤں بھاگ کھڑے ہوتے اور تم پر ان کے نظارے سے دہشت بیٹھ جاتی) اس کی تفسیر میں کئی اقوال ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے ارد گرد ہیبت اور دہشت کا ایک ماحول پیدا کر دیا تھا تاکہ کسی کو ان تک رسائی نہ ہو سکے یہاں تک کہ غار میں رہنے کی مقررہ مدت اختتام کو پہنچ جاتی اور وہ اپنی نیند سے بیدار ہو جاتے۔ آیت میں اللہ تعالیٰ نے ان کی جو کیفیت بیان کی ہے وہ

ان کے نوم کی حالت کی کیفیت تھی، بیداری کے بعد کی کیفیت نہیں تھی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ لوگ غار کے اندر ایک دہشتناک جگہ پر لیٹے ہوئے تھے، ان کی آنکھیں کھلی ہوئی تھیں، وہ سانس لیتے تھے، لیکن بولتے نہیں تھے۔ تیسرا قول یہ ہے کہ غار میں پڑے پڑے ان کے بال اور ناخن اس قدر بڑھ گئے تھے کہ انھیں دیکھ کر ڈر آتا تھا۔

غار میں ان کی مدت قیام

قول باری ہے (قَالُوْا لَبِثْنَا یَوْمًا اَوْ بَعْضَ یَوْمٍ۔ دوسروں نے کہا شاید دن بھر یا اس سے کچھ کم رہے ہوں گے) جب اللہ تعالیٰ نے ان کی یہ بات نقل کرتے ہوئے اس کی تردید نہیں کی تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہوگیا کہ انھوں نے ٹھیک ہی کہا تھا اس لیے کہ ان کے اس قول کی بنیاد ان کے اپنے خیال کے مطابق وہ مدت تھی جس میں وہ غار میں قیام پذیر رہے۔ انھوں نے یہ بات قیام کی حقیقی مدت کے متعلق نہیں کہی تھی کیونکہ یہ مدت تو ان کی نظروں سے اوجھل تھی۔ یہی مفہوم اس قول باری کا ہے۔ (فَاَمَاتَهُ اللّٰهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهٗ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا اَوْ بَعْضَ يَوْمٍ۔ اللہ تعالیٰ نے اسے سو سال تک موت کی حالت میں رکھا پھر اسے زندہ کیا اور پوچھا کتنے عرصہ رہے ہو۔ اس نے جواب دیا شاید دن بھر یا اس سے کچھ کم رہا ہوں گا) اللہ تعالیٰ نے اس کے اس قول کی تردید نہیں کی اس لیے کہ اس شخص نے اپنے خیال اور اعتقاد کے مطابق بات بیان کی تھی، اس بات کا اظہار نہیں کیا تھا جو اس کی نظروں سے پوشیدہ تھی۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قول بھی اسی مفہوم پر محمول ہے جو آپ نے حضرت خضر علیہ السلام سے کہا تھا (اَقَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا۔ آپ نے ایک بے گناہ کی جان لے لی حالانکہ اس نے کسی کا خون نہیں کیا تھا یہ کام تو آپ نے بہت ہی برا کیا) نیز فرمایا (لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا اِمْرًا۔ یہ تو آپ نے ایک سخت حرکت کر ڈالی) یعنی میرے خیال کے مطابق۔ اسی طرح جب حضرت ذوالیدین نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ آیا نماز مختصر ہوگئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں تو آپ نے جواب میں فرمایا (كُلُّ ذٰلِكَ لَمْ يَكُنْ۔ ان میں سے کوئی بات نہیں ہوئی)

بنابریں مناہدہ سفر جائز ہے

قول باری ہے (فَابْعَثُوْا اَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هٰذِهٖ اِلَى الْمَدِيْنَةِ فَلْيَنْظُرْ اَيُّهَا اَزْكٰى طَعَامًا

فَلْیَاْتِکُمْ بِرِزْقٍ مِّنْہُ ۔ چلو، اب اپنے میں سے کسی کو چاندی کا یہ سکہ دے کر شہر بھیجیں اور وہ دیکھے کہ سب سے اچھا کھانا کہاں ملتا ہے وہاں سے وہ کچھ کھانے کے لیے لائے) یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی جگہ لوگوں کی کوئی جماعت اپنے پیسے یکجا کر لے اور اس سے کھانا وغیرہ منگا کر سب اکٹھے ہو کر وہ کھانا کھا لیں تو اس کا جواز ہے خواہ کھاتے وقت ان میں کچھ لوگ دوسروں کے مقابلہ میں کچھ زیادہ کیوں نہ کھا لیں۔ لوگ اس طریقے کو مناہدہ کے نام سے پکارتے ہیں اور عام طور پر اکٹھے سفر کے دوران یہ طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ اصحاب کہف نے کہا کہ ان میں سے ایک آدمی کو چاندی کا سکہ دے کر شہر کھانا لانے کے لیے بھیج دیا جائے۔ یہاں سکے کی نسبت پوری جماعت کی طرف کی گئی ہے۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (وَاِنْ تُخَالِطُوْھُمْ فَاِخْوَانُکُمْ۔ اگر تم انھیں اپنے ساتھ شامل کر لو گے تو وہ تمھارے بھائی ہیں) اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے یتیم کے طعام کو اپنے طعام کے ساتھ ملا لینے کو مباح کر دیا اور یہ جائز کر دیا کہ یتیم بھی ان کے ساتھ مل کر کھائے جبکہ یہاں یہ بات ممکن تھی کہ کھانے والوں میں بعض افراد دوسروں کی بہ نسبت زیادہ کھا لیتے۔

خریداری میں وکیل بنانا جائز ہے

آیت میں خریداری کے لیے وکیل بنانے کے جواز پر بھی دلالت موجود ہے اس لیے کہ اصحاب کہف نے اپنے میں سے جس شخص کو شہر بھیجا تھا وہ ان کا وکیل اور کارپرداز بن کر گیا تھا۔

قسم میں استثناء کا بیان

قول باری ہے (وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَایْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِکَ غَدًا اِلَّا اَنْ یَّشَآءَ اللّٰہُ۔ اور کسی چیز کے بارے میں کبھی یہ نہ کہا کرو کہ میں کل یہ کام کروں گا (تم کچھ نہیں کر سکتے) اِلّا یہ کہ اللہ چاہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس قسم کا استثناء کلام کے حکم کو رفع کرنے کے لیے کلام میں داخل ہوتا ہے اور پھر کلام کے حکم کا وجود اور عدم دونوں یکساں ہو جاتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ کی مشیت کے ساتھ استثناء کرنے کی تلقین فرمائی تاکہ آپ اپنی قسم میں کاذب نہ قرار دیے جائیں۔ یہ چیز ہماری اس بات پر دلالت کرتی ہے جو ہم نے ایسے کلام کے حکم کے متعلق ابھی بیان کی ہے۔ اس پر وہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے جو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قول کو نقل کرتے ہوئے ارشاد ہوا ہے (سَتَجِدُنِیْ اِنْ شَاءَ اللّٰہُ صَابِرًا۔ اگر اللہ چاہے تو آپ مجھے صابر پائیں گے) حضرت موسیٰ علیہ السلام نے صبر نہیں کیا بلکہ حضرت خضر علیہ السلام کے ہر فعل پر انھیں ٹوکا لیکن اس کے باوجود آپ کو جھوٹا قرار نہیں دیا گیا کیونکہ آپ کے کلام میں استثناء موجود تھا۔ یہ چیز ہماری درج بالا سطور میں بیان کردہ بات پر دلالت کرتی ہے کہ استثناء کا دخول کلام کے حکم کو رفع کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے خواہ یہ قسم پر داخل ہوا ہو یا عتاق پر یا ایقاع طلاق پر۔

ایوب نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من حلف علی یمین فقال ان شاء اللہ فلا حنث علیہ۔ جس شخص نے اپنی قسم کے ساتھ ان شاء اللہ کہہ دیا وہ حانث نہیں ہوگا) روایت کے بعض طرق میں ہے (فقد استثنی اس نے استثناء کر دیا) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس ارشاد میں یمین یعنی قسم کی مختلف صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا اس لیے اسے ان تمام صورتوں پر محمول کیا جائے گا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس سلسلے میں اسی قسم کا قول منقول ہے۔ عطاء، طاؤس، مجاہد اور ابراہیم نخعی کا قول ہے

ہر چیز میں استثنا ہو سکتا ہے۔

"اِنْشَاءَ اللّٰہ تجھے طلاق" والی روایت ضعیف ہے

اسماعیل بن عیاش نے حمید بن مالک اللخمی سے، انھوں نے مکحول سے اور انھوں نے حضرت معاذ بن جبلؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا قال الرجل لعبدہ انت حر ان شاء اللہ فھو حُرّ واذا قال لامرأتہ انت طالق ان شاء اللہ فلیست بطالق۔ جب کوئی شخص اپنے غلام سے کہے کہ تو آزاد ہے اور ساتھ ہی انشاء اللہ بھی کہہ دے تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر اپنی بیوی سے کہے کہ انشاء اللہ تجھے طلاق ہے تو اس پر طلاق واقع نہیں ہوگی) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ایک شاذ روایت ہے اس کی سند بھی انتہائی ضعیف ہے اور اہل علم کے نزدیک یہ معمول بہ بھی نہیں ہے۔

استثناء کی صحت پر اہل علم کا اتفاق ہے لیکن اس وقت کے بارے میں اختلاف ہے جس میں استثنا درست ہوتا ہے اس کے متعلق اہل علم کے تین اقوال ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، سعید بن جبیر اور ابوالعالیہ کا قول ہے کہ اگر ایک شخص ایک سال کے بعد استثناء کرتا ہے تو اس کا استثناء درست ہوگا۔ حسن بصری اور طاؤس کا قول ہے کہ جب تک اس جگہ بیٹھا رہے جہاں اس نے فقرہ کہا ہو اس وقت تک اس فقرے میں استثناء کرنا درست ہوگا۔ ابراہیم نخعی، عطاء بن ابی رباح اور شعبی کا قول ہے کہ صرف وہی استثناء درست ہوتا ہے جو کلام کے ساتھ متصل ہو۔ ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ ایک شخص قسم کھا کر کوئی بات کہتا ہے اور اپنے دل میں اس کے اندر استثناء کر لیتا ہے تو اس کا یہ استثناء درست نہ ہوگا جب تک وہ اونچی آواز میں اسے نہیں کہے گا جس طرح اس نے اونچی آواز میں قسمیہ فقرہ کہا تھا۔ ہمارے نزدیک ابراہیم نخعی کا یہ قول اس معنی پر محمول ہے کہ اگر یہ شخص یہ دعوی کرے گا کہ اس نے استثناء کر لیا تھا تو عدالت اس کے اس دعوے کی تصدیق نہیں کرے گی جب کہ اس کی قسم کو لوگوں نے سنا تھا اور استثناء کسی نے نہیں سنا۔ ہمارے اصحاب اور دوسرے تمام فقہاء کا قول ہے کہ استثناء اسی وقت درست ہوگا جبکہ یہ کلام کے ساتھ متصل ہوگا اس لیے کہ استثناء کی حیثیت شرط جیسی ہوتی ہے اور شرط صرف ایسی صورت میں درست ہوتی اور اس کا حکم اسی وقت ثابت ہوتا ہے جب یہ کسی فصل کے بغیر کلام کے ساتھ ملحق کر دی جائے۔

طلاق کہنے کے انداز

مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے "انت طالق ان دخلت الدار" (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے

طلاق۔ لیکن اگر اس نے پہلے "انت طالق" کہا پھر خاموش ہوگیا اور اس کے بعد "ان دخلت الدار" کہا تو اب طلاق کا تعلق گھر میں داخل ہونے کے ساتھ نہیں ہوگا۔ اگر یہ بات جائز ہوتی تو پھر اپنی بیوی سے یہ کہنا بھی جائز ہوتا "انت طالق ثلاثاً" (تمھیں تین طلاق) پھر ایک سال کے بعد کہتا "انشاء اللہ" اس صورت میں طلاق باطل ہوجاتی اور پہلے شوہر کے ساتھ نکاح کی اباحت کے لیے اسے کسی اور مرد سے نکاح کرنے کی ضرورت نہ ہوتی۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے تین طلاقوں کی وجہ سے شوہر پر اس کی مطلقہ بیوی کو حرام کردیا اور تحلیل کی صورت یہ رکھی کہ وہ کسی اور مرد سے نکاح کرے اور اس سے طلاق حاصل کرنے کے بعد پھر پہلے شوہر کے عقد میں آئے، اس حکم میں سکوت کے بعد استثناء کے بطلان پر دلالت موجود ہے۔ بیوی کو طلاق دینے کی صورت میں جب یہ بات درست ہوگئی کہ اس میں استثنا صرف اس شکل میں درست ہوتا ہے جب یہ کلام کے ساتھ متصل ہو تو قسم کی صورت میں بھی اس کا یہی حکم ہوگا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے حضرت ایوب علیہ السلام کے بارے میں یہ ذکر فرمایا ہے کہ انھوں نے اپنی بیوی کے متعلق یہ قسم کھائی تھی کہ اگر بیماری سے صحت حاصل ہوجائے گی تو اس کی پٹائی کروں گا۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں حکم دیا کہ گھاس کا ایک مٹھا ہاتھ میں لے کر بیوی کو ماریں اور اپنی قسم نہ توڑیں۔ اگر قسم کھانے کے بعد وقفہ ڈال کر استثناء کرنا درست ہوتا تو اللہ تعالیٰ حضرت ایوب علیہ السلام کو استثناء کرنے کا حکم دے دیتا اور انھیں اپنی بیوی کو گھاس کے مٹھے وغیرہ کے ذریعے مارنے کی ضرورت باقی نہ رہتی۔

قسم توڑنے کا بیان

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (من حلف علی یمین فرأی غیرھا خیراً منھا فلیات الذی ھو خیر و لیکفر عن یمینہ۔ جو شخص کسی چیز کے متعلق قسم کھا بیٹھے اور پھر اسے دوسری صورت بہتر نظر آئے تو اسے چاہیے کہ دوسری صورت اختیار کرلے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کردے) اگر قسم کھانے کے بعد وقفہ ڈال کر استثناء کرنا درست ہوتا تو آپ اسے استثناء کرلینے کا حکم دیتے اور پھر اسے کفارہ ادا کرنے کی ضرورت نہ رہتی۔ آپ نے یہ فرمایا ہے (انی ان شاء اللہ لا احلف علی یمین فاری غیرھا خیراً منھا الا اتیت الذی ھو خیر و کفرت عن یمینی۔ میں انشاء اللہ کسی چیز کے متعلق قسم کھانے کے بعد اگر دوسری صورت کو اسے بہتر دیکھتا ہوں تو یہ صورت اختیار کرکے اپنی قسم کا کفارہ ادا کردیتا ہوں) آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ "دوسری صورت کو بہتر دیکھ کر انشاء اللہ کہہ کے اسے اختیار کرلیتا ہوں"۔

اگر یہ کہا جائے کہ قیس نے سماک سے اور انھوں نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ فرمایا: "بخدا میں قریش کے خلاف جنگ کروں گا، بخدا میں قریش کے خلاف جنگ کروں گا۔" اس کے بعد آپ خاموش ہو گئے اور ایک گھڑی خاموش رہنے کے بعد فرمایا: "انشاء اللہ" آپ نے سکوت فرمانے کے بعد استثناء کیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا۔ شریک نے بھی روایت سماک سے کی ہے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے تین دفعہ فرمایا: "بخدا، میں قریش کے خلاف جنگ کروں گا" تیسری دفعہ یہ فرماتے ہوئے آپ نے انشاء اللہ کہا۔ سماک نے یہ بتایا کہ آپ نے ان فقروں کے آخر میں استثناء کیا اور یہ چیز انشاء اللہ کو قسم کے ساتھ متصل ذکر کرنے کی مقتضی ہے۔ یہ روایت اس وجہ کی بنا پر جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے اولیٰ ہے۔ اس روایت میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ اگر کوئی شخص بہت سی قسمیں کھائے اور آخری قسم کے ساتھ استثناء کا ذکر کر دے تو یہ استثناء تمام قسموں کی طرف راجع ہو گا۔

حضرت ابن عباسؓ اور آپ کے ہم مسلک حضرات نے قسم کھانے کے بعد وقفہ ڈال کر استثناء کرنے کے جواز پر قول باری (وَلَا تَقُولَنَّ لِشَایءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللّٰهُ وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ) سے استدلال کیا ہے۔ ان حضرات نے قول باری (وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ) کو استثناء پر محمول کیا ہے لیکن یہ تاویل غیر ضروری ہے اس لیے کہ قول باری (وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ) کے متعلق یہ کہنا درست ہے کہ اس کے ذریعے ایک نئے مضمون کی ابتداء کی گئی ہے اور یہ فقرہ ایک نئے کلام کی حیثیت رکھتا ہے اور ما قبل کے ساتھ اس کی تضمین کے بغیر یہ مستقل بالذات ہے جس کلام کی یہ حیثیت ہو کسی اور کلام کے ساتھ اس کی تضمین جائز نہیں ہے۔ ثابت نے عکرمہ سے اس فقرے کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ "جب تمھیں غصہ آجائے۔" اس تفسیر سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ نے اس فقرے کے ذریعے یادِ الٰہی کے حکم کا ارادہ کیا ہے نیز یہ کہ سہو اور غفلت کی صورت میں یادِ الٰہی کے اندر پناہ حاصل کی جائے۔ تفسیر میں یہ بھی مروی ہے کہ قول باری (وَلَا تَقُولَنَّ لِشَایءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللّٰهُ) کا نزول اس سلسلے میں ہوا تھا کہ قریش نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اصحاب کہف اور ذوالقرنین کے متعلق سوال کیا تھا اور آپ نے جواب میں فرمایا تھا کہ "میں تم لوگوں کو جلد اس بارے میں بتا دوں گا۔" پھر یہ ہوا کہ حضرت جبریل علیہ السلام کئی دنوں تک آپ کے پاس وحی لے کر نہیں آئے، کئی دن گزر جانے کے بعد حضرت جبریل علیہ السلام قریش کے سوال کا جواب بصورتِ وحی لے کر آئے۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ حکم دیا کہ آپ مستقبل کے کسی کام کے

متعلق علی الاطلاق کوئی بات نہ کہیں۔ اگر کہیں تو اسے اللہ کی مشیت کے ساتھ مشروط و مقرون کرکے کہیں۔ اسی سلسلے کی ایک اور روایت ہے جسے ہشام بن حسان نے ابن سیرین سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سلیمان بن داؤد (علیہما السلام) نے ایک دفعہ کہا۔ آج رات میں سو بیویوں کے ساتھ ہمبستری کروں گا، ہر بیوی کے ہاں ایک لڑکا پیدا ہوگا جو بڑا ہوکر اللہ کی راہ میں شمشیر زنی کے جوہر دکھلائے گا۔" انھوں نے اس کے ساتھ انشاء اللہ نہیں کہا جس کے نتیجے میں صرف ایک بیوی کے سوا کسی بیوی سے کوئی بچہ پیدا نہیں ہوا، اور جس بیوی کے ہاں بچہ پیدا ہوا وہ بھی آدھا انسان تھا" یعنی تام الخلقت نہیں تھا۔

غار میں اصحاب کہف کی مدتِ قیام

قول باری ہے (وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا) اور وہ اپنے غار میں تین سو سال رہے اور (کچھ لوگ مدت کے شمار میں) نو سال اور بڑھ گئے ہیں) قتادہ سے مروی ہے یہ یہود کے قول کی حکایت ہے اس لیے کہ اللہ نے فرمایا (قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا۔ تم کہو اللہ ان کے قیام کی مدت زیادہ جانتا ہے) مجاہد، ضحاک اور عبید بن عمیر کا قول ہے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دی گئی ہے کہ غار میں ان کے قیام کی مدت اتنی تھی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ اگر اہل کتاب اس معاملے میں تم سے بحث کرنے پر اتر آئیں تو ان سے کہہ دو۔ اللہ ان کے قیام کی مدت کو زیادہ جانتا ہے۔ قتادہ کا قول صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی جانے والی خبر کو کسی دلیل کے بغیر کسی اور کے قول کی حکایت قرار دینا درست نہیں ہے۔ نیز یہ قول اس امر کو بھی واجب کر رہا ہے کہ اصحاب کہف کے قیام کی مدت کا قرآن میں ذکر نہیں ہے جبکہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مدت کے بیان کے ذریعے یہ چاہا ہے کہ ہم عبرت حاصل کریں اور اس کی قدرت کی نیرنگی اور اس کی مشیت کے نفاذ پر اس سے استدلال کریں۔

ماشاء اللہ کہنے کی تعلیم

قول باری ہے (وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ۔ اور جب تو اپنی جنت میں داخل ہو رہا تھا تو اس وقت تیری زبان سے یہ کیوں نہ نکلا کہ ماشاء اللہ، لا قوۃ الا باللہ) اس کی تفسیر میں دو اقوال ہیں۔ ایک یہ کہ "ماشاء اللہ کان (جو اللہ نے چاہا وہ ہوگیا) یہاں لفظ کان

حذف کردیا گیا جس طرح اس قول باری میں یہ محذوف ہے (فَاِنِ اسْتَطَعْتَ اَنْ تَبْتَغِیَ نَفَقًا فِی الْاَرْضِ اَوْ سُلَّمًا فِی السَّمَآءِ۔ اگر تمھارے بس میں ہو کہ زمین میں جانے کے لیے کوئی سرنگ یا آسمان تک پہنچنے کے لیے کوئی زینہ ڈھونڈ لو (تو ایسا کرلو)) یہاں "فافعل" (تو ایسا کرلو) محذوف ہے۔ دوسرا قول ہے کہ "ھو ما شاء اللہ (یہ وہی ہے جو اللہ نے چاہا) آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جب ہم میں سے کوئی ماشاء اللہ کا فقرہ کہتا ہے تو یہ فقرہ نظر لگ جانے سے رکاوٹ بن جاتا ہے، نیز نعمت الٰہی کے تسلسل اور نفی تکبیر کے مفہوم کو متضمن ہوتا ہے اس لیے کہ آیت میں یہ بیان ہے کہ اگر باغ کا مالک یہ فقرہ اپنی زبان سے ادا کرلیتا تو اسے اپنے باغ کی تباہی کا سامنا نہ کرنا پڑتا۔

قول باری ہے (اِلَّآ اِبْلِیْسَ کَانَ مِنَ الْجِنِّ۔ مگر ابلیس نے، وہ جنّوں میں سے تھا) اس میں یہ بیان ہے کہ ابلیس فرشتوں میں سے نہیں تھا بلکہ جنات میں سے تھا۔ ارشاد باری ہے (وَالْجَآنَّ خَلَقْنٰهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَّارِ السَّمُوْمِ۔ اور ہم اس سے پہلے جنوں کو گرم آگ سے پیدا کرچکے تھے) اس لیے ابلیس کی جنس فرشتوں کی جنس سے مختلف تھی جس طرح انسان کی جنس جنات کی جنس سے مختلف ہے۔ ایک روایت کے مطابق فرشتوں کی اصل ہوا ہے جس طرح انسان کی اصل مٹی ہے اور جنات کی اصل آگ ہے۔

بھول ایک کی، اضافت دونوں کی طرف

قول باری ہے (نَسِیَا حُوْتَهُمَا۔ تو دونوں اپنی مچھلی سے غافل ہو گئے) نسیان تو یوشع بن نون کو لاحق ہوا تھا لیکن دونوں کی طرف اس کی اضافت کی گئی ہے اس کی مثال یہ محاورہ ہے "نسی القوم زادھم" (پورا گروہ اپنی زاد راہ بھول گیا) حالانکہ بھولنے والا ان میں سے ایک ہوتا ہے جس کے سپرد زاد راہ ہوتی ہے۔ یا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مالک بن الحویرث اور ان کے عم زاد کو حکم دیا تھا کہ "جب تم دونوں سفر کرو تو دونوں اذان اور اقامت کہنا اور تم میں سے ایک امامت کرائے گا۔ حالانکہ اذان و اقامت کا فریضہ ان میں سے ایک کو ادا کرنا ہوتا۔ یا جس طرح یہ قول باری ہے (یٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اَلَمْ یَاْتِکُمْ رُسُلٌ مِّنْکُمْ۔ اے گروہ جن و انس، کیا تمھارے پاس تم میں سے رسول نہیں آئے؟) حالانکہ رسول صرف انسانوں میں سے آئے تھے۔

قول باری ہے (لَقَدْ لَقِیْنَا مِنْ سَفَرِنَا هٰذَا نَصَبًا۔ آج کے سفر میں تو ہم بری طرح تھک گئے ہیں) اگر انسان کو کسی عبادت کے سلسلے میں تکان یا تکلیف کا سامنا کرنا پڑے تو وہ اس کا اظہار اپنی زبان سے کرسکتا ہے۔ درج بالا آیت اس کے جواز پر دلالت کررہی ہے یہ کوئی ناپسندیدہ شکایت

نہیں ہوتی۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ اور حضرت خضر علیہما السلام کا یہ واقعہ ذکر کرکے یہ بیان کر دیا ہے کہ اگر حکیم یعنی دانا کے کسی اقدام میں ضرر کا کوئی پہلو نظر آئے تو اس پر اسے ٹوکنا اور اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرنا جائز نہیں ہے بشرطیکہ اس فعل میں جواز کا یہ پہلو بھی موجود ہو کہ اس کا یہ سارا فعل ایسی حکمت پر مبنی ہو جو کسی نہ کسی مصلحت اور بھلائی پر منتج ہوتی ہو۔ نیز یہ کہ اس قسم کا کوئی اقدام اگر کسی دانا کی طرف سے ہوتا ہے تو وہ سراسر ایک بے وقوف اور سفیہ کے اس جیسے اقدام کے برعکس ہوتا ہے۔

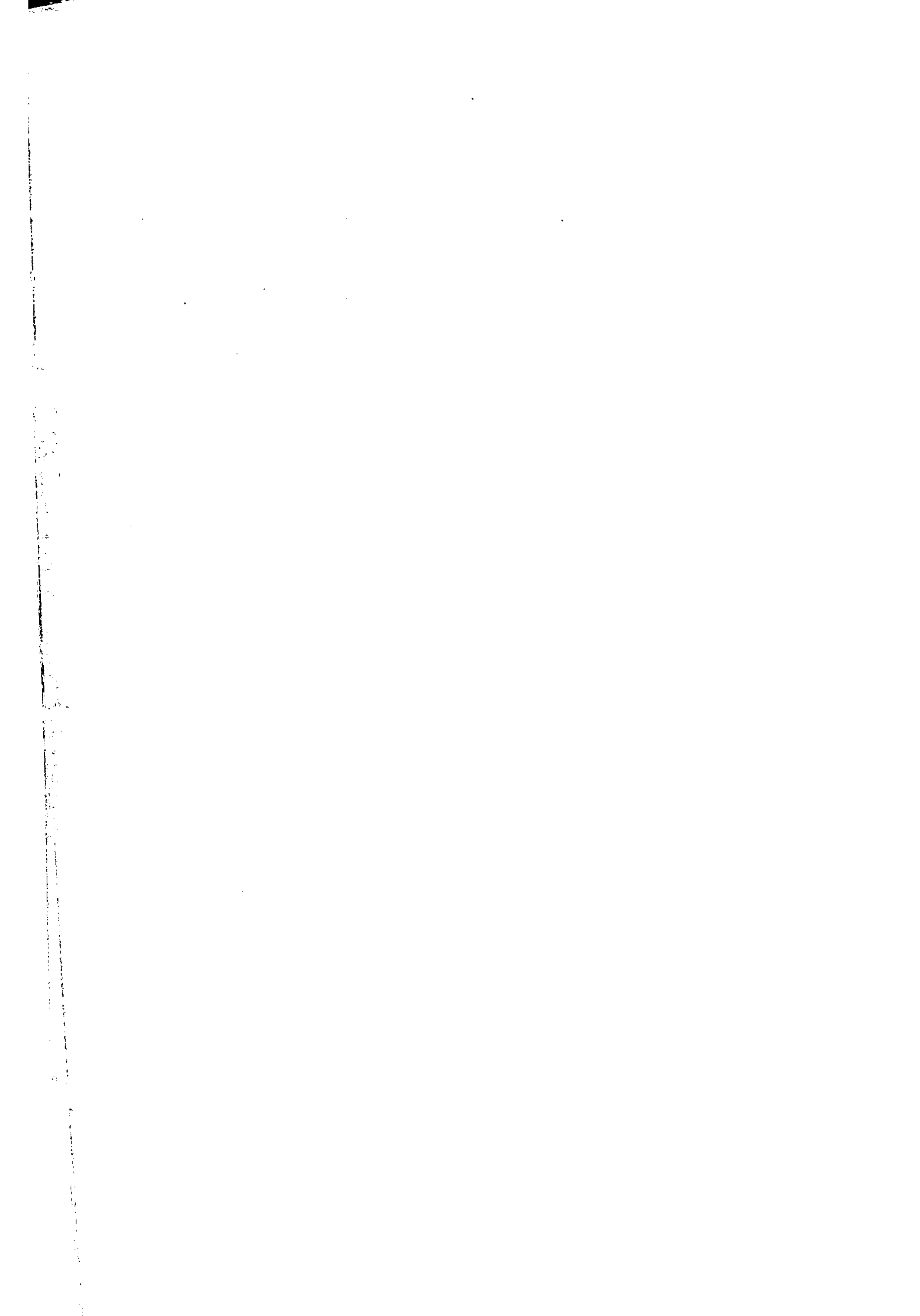
اس کی مثال وہ بچہ ہے جسے اگر پچھنے لگائے جائیں یا کڑوی دوا پلائی جائے تو وہ اس کے لیے تیار نہیں ہوتا بلکہ ناک بھوں چڑھاتا ہے جبکہ اسے اس دوا اور علاج کے ذریعے حاصل ہونے والے فائدے کا کوئی علم نہیں ہوتا بلکہ وہ اس فائدے اور حکمت کے حقیقی معنوں سے بھی بے خبر ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی ایسا فعل وقوع پذیر ہو جائے جس میں ظاہری طور پر ضرر کا پہلو بھی موجود ہو یا اللہ تعالیٰ بندے کو اس قسم کے کسی عمل کا حکم دے دے تو اس پر ناک بھوں چڑھانا اور اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرنا جائز نہیں ہے جبکہ اس امر پر دلالت قائم ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہر فعل اور اس کا ہر حکم حکمت اور صواب پر مبنی ہوتا ہے۔ اس باب میں حضرت موسیٰ اور حضرت خضر علیہما السلام کا یہ واقعہ ایک بہت بڑی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ اس میں ایک اور پہلو بھی ہے۔ وہ یہ ہے کہ حضرت خضر علیہ السلام نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے اعتراض کو تین مرتبہ سے زائد برداشت نہیں کیا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ عالم سے فیضیاب ہونے والا شاگرد اگر دو یا تین مرتبہ اس کے حکم کی خلاف ورزی کرے تو اس کی یہ خلاف ورزی قابل برداشت ہوگی لیکن اس سے زائد کی صورت میں اس کے لیے اسے برداشت نہ کرنا جائز ہوگا۔

کنز کسے کہتے ہیں؟

قول باری ہے (وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَّهُمَا۔ اس دیوار کے نیچے ان بچوں کے لیے ایک خزانہ مدفون ہے) سعید بن جبیر اور عکرمہ کا قول ہے کہ "مال مدفون تھا" حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ یہ خزانہ سونے اور چاندی کی شکل میں نہیں تھا بلکہ کتابی شکل میں علم کا خزانہ تھا۔ مجاہد کا قول ہے کہ علم کے صحیفے تھے۔ حضرت ابوالدرداءؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آیت کی تفسیر میں منقول ہے کہ سونا چاندی مدفون تھا۔ جب ان حضرات نے کنز کو صحیفوں، علم، نیز سونا اور چاندی کے معنوں پر محمول کیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ کنز کا اطلاق ان تمام چیزوں پر ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو یہ حضرات اسے ان معنوں پر محمول نہ کرتے۔ قول باری ہے (وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اور وہ لوگ جو سونے اور چاندی کا خزانہ جمع کر لیتے ہیں اور اسے اللہ کے راستے میں خرچ نہیں کرتے) یہاں اللہ تعالیٰ نے سونے اور چاندی کا خصوصی طور سے ذکر کیا اس لیے کہ باقی ماندہ تمام چیزیں اگر خزانہ کے طور پر جمع رکھی جائیں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ ان میں زکوٰۃ اس وقت واجب ہوتی ہے جب ان کی افزائش کی نیت سے انھیں رکھا جائے۔ اس کے برعکس سونے اور چاندی میں ہر صورت کے اندر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے خواہ انھیں خزانے کی شکل میں جمع رکھا جائے اور ان کی افزائش کی کوئی نیت نہ ہو۔

قول باری ہے (وَكَانَ اَبُوْهُمَا صَالِحًا فَاَرَادَ رَبُّكَ اَنْ يَّبْلُغَا اَشُدَّهُمَا۔ اور ان کا باپ ایک نیک آدمی تھا اس لیے تمھارے رب نے چاہا کہ یہ دونوں بچے بالغ ہوں) تا آخر آیت۔ اس میں یہ دلالت ہے کہ والدین کی نیکی کی بنا پر اللہ تعالیٰ اولاد کی حفاظت کرتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (ان الله ليحفظ المومن فى اهله وولده وفى الدويرات حوله۔ اللہ تعالیٰ مومن کے اہل وعیال اور اس کے ارد گرد کے گھروں کی حفاظت کرتا ہے) اسی طرح یہ قول باری ہے

(وَلَوْ لَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُوْنَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوْهُمْ اَنْ تَطَـُٔوْهُمْ فَتُصِيْبَكُمْ مِّنْهُمْ مَّعَرَّةٌ بِغَيْرِ عِلْمٍ لِيُدْخِلَ اللّٰهُ فِيْ رَحْمَتِهٖ مَنْ يَّشَآءُ لَوْ تَزَيَّلُوْا لَعَذَّبْنَا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْهُمْ عَذَابًا اَلِيْمًا۔ اور اگر (بہت سے) مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں نہ ہوتیں جن کی تمھیں خبر بھی نہ تھی یعنی ان کے کچل جانے کا احتمال نہ ہوتا جس پر ان کے باعث تمھیں بھی نادانستگی میں ضرر پہنچتا۔ (تو ابھی سب قضیہ طے کر دیا جاتا لیکن ایسا نہیں ہوا) تاکہ اللہ اپنی رحمت میں داخل کرے جس کو چاہے اگر یہ (بے کس مسلمان) ٹل گئے ہوتے تو ان میں جو کافر تھے انھیں ہم دردناک عذاب دیتے) اللہ تعالیٰ نے آیت میں یہ بتایا کہ کافروں سے عذاب ٹل گیا اس لیے کہ اہلِ ایمان ان میں موجود تھے۔ اسی طرح یہ آیت ہے (وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَاَنْتَ فِيْهِمْ۔ اللہ تعالیٰ انھیں عذاب دینے والا نہیں تھا درآنحالیکہ تم ان کے اندر موجود ہو)




سورة مريم

آدابِ دُعا

قول باری ہے (اِذْ نَادٰی رَبَّہٗ نِدَآءً خَفِیًّا۔ جب کہ اس نے اپنے رب کو چپکے چپکے پکارا) اللہ تعالیٰ نے چپکے چپکے دعا کرنے پر حضرت زکریا علیہ السلام کی تعریف فرمائی۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ چپکے چپکے دعا مانگنا بلند آواز سے دعا مانگنے سے افضل ہے۔ اس کی نظیر یہ قولِ باری ہے (اُدْعُوْا رَبَّکُمْ تَضَرُّعًا وَّخُفْیَۃً اپنے رب کو گڑگڑا کر اور چپکے چپکے پکارو) حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ (خیر الذکر الخفی وخیر الرزق ما یکفی۔ بہترین ذکر، ذکر خفی ہے اور بہترین رزق وہ ہے جو ضروریات کے لیے کافی ہو) حسن بصریؒ سے مروی ہے کہ ان کی رائے میں امام قنوت کے اندر دعا مانگے اور مقتدی آمین کہیں۔ انھیں آواز بلند کرنا اچھا نہیں لگتا تھا۔ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں تھے۔ آپ نے کچھ لوگوں کو باآوازِ بلند دعا مانگتے ہوئے دیکھا۔ آپ نے ان سے فرمایا (انکم لا تدعون اصما ولا غائبا ان الذی تدعونہ اقرب الیکم من حبل الورید۔ تم کسی بہری یا غیر موجود ذات کو نہیں پکار رہے ہو جس ذات کو تم پکار رہے ہو وہ تمہاری شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے)

قول باری ہے (وَاِنِّیْ خِفْتُ الْمَوَالِیَ مِنْ وَّرَآءِیْ۔ مجھے اپنے پیچھے اپنے بھائی بندوں کی برائیوں کا خوف ہے) مجاہد، قتادہ، ابو صالح اور سدی سے مروی ہے کہ الموالی عصبہ کو کہتے ہیں جو حضرت زکریا علیہ السلام کے بنو اعمام تھے۔ آپ کو دین کے بارے میں ان کی برائیوں کا خوف تھا اس لیے کہ وہ بنی اسرائیل کے بدترین لوگ تھے۔

نبوت کی میراث

قول باری ہے (فَھَبْ لِیْ مِنْ لَّدُنْکَ وَلِیًّا یَرِثُنِیْ وَیَرِثُ مِنْ اٰلِ یَعْقُوْبَ۔

تو مجھے اپنے فضلِ خاص سے ایک وارث عطا کر دے جو میرا وارث بھی ہو اور آلِ یعقوب کی میراث بھی پائے)
آپ نے اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کی کہ ایک بیٹا عطا ہو جائے جو میری موت کے بعد دین کے امور کی نگہداشت کرے اور اس پر عمل پیرا رہے۔ کیونکہ مجھے خوف ہے کہ میرے چچا زاد بھائی کہیں دین کو بدل نہ ڈالیں۔
قتادہ نے حسن بصری سے قولِ باری (یَرِثُنِیْ وَیَرِثُ مِنْ اٰلِ یَعْقُوْبَ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ اس سے مراد حضرت زکریا علیہ السلام کی نبوت اور ان کا علم ہے۔ خصیف نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت زکریا علیہ السلام بے اولاد تھے، آپ کے ہاں کوئی بچہ پیدا نہیں ہوتا تھا، آپ نے اپنے رب سے ایک بچے کا سوال کیا اور فرمایا کہ یہ بچہ میرا وارث بھی ہو اور آلِ یعقوب کی میراث بھی پائے۔ یعنی اسے نبوت ملے۔ ابو صالح سے بھی اسی قسم کی تفسیر مروی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ ذکر کیا کہ وہ بچہ مال کا وارث بنے گا اور آلِ یعقوب سے اسے نبوت کی میراث ملے گی۔ اس طرح حضرت ابن عباسؓ نے نبوت پر میراث کے لفظ کے اطلاق کو درست قرار دیا۔ اسی طرح یہ جائز ہے کہ قولِ باری (یَرِثُنِیْ) سے یہ مراد لی جائے کہ "وہ میرے علم کا وارث بنے" حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (العلماء ورثۃ الانبیاء وان الانبیاء لم یورثوا دینارًا ولا درھمًا انما ورثوا العلم۔ علماء انبیاء کے وارث ہیں۔ انبیاء نے اپنی میراث میں دینار و درہم نہیں چھوڑے انھوں نے اپنی میراث میں صرف علم چھوڑا ہے) اسی طرح آپ کا ارشاد ہے (کونوا علی مشاعرکم ــــ یعنی بعرفات ــــ فانکم علی ارث من ارث ابراھیم۔ مناسکِ حج ادا کرنے کے مقامات پر پہنچو، یعنی عرفات میں، اس لیے کہ تم ابراہیم علیہ السلام کی میراث کے امین ہو)
زہری نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے فرمایا "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (لا نورث ما ترکنا صدقۃ، ہم کسی کو اپنی میراث کا وارث نہیں بناتے، ہم جو کچھ چھوڑ جائیں گے وہ صدقہ ہوگا" زہری نے مالک بن اوس بن الحدثان سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے چند صحابۂ کرام کو جن میں حضرت عثمانؓ، حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ، حضرت زبیرؓ اور حضرت طلحہؓ تھے، یہ فرمایا: میں آپ حضرات کو اللہ کی قسم دے کر جس کے حکم سے زمین و آسمان قائم ہیں، پوچھتا ہوں کیا آپ لوگوں کو اس بات کا علم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: "ہم کسی کو وارث نہیں بناتے، ہم جو کچھ چھوڑ جائیں گے وہ صدقہ ہوگا" ان حضرات نے حضرت عمرؓ کے سوال کا جواب اثبات میں دیا۔ صحابہ کی اس جماعت کی روایت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ انبیاء علیہم السلام کسی کو مال کا وارث نہیں بناتے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت زکریا علیہ السلام

نے اپنے قول یَرِثُنِیْ (میرا وارث بنے) سے مال کی وراثت مراد نہیں لی ہے۔ اللہ کے ایک نبی کے لیے یہ درست نہیں کہ وہ اس بارے میں پریشان ہوں کہ ان کی موت کے بعد ان کا مال کس طرح حق دار تک پہنچے گا۔ بلکہ حضرت زکریا علیہ السلام کو حقیقی پریشانی یہ تھی کہ ان کے بنو اعمام ان کی موت کے بعد کہیں ان کے علوم اور ان کی کتاب پر قبضہ نہ جما لیں اور پھر ان میں تحریف و تبدیل کے ذریعے مال کمانا شروع کر دیں اور اس طرح ان کے لائے ہوئے دین کو بگاڑ کر رکھ دیں اور لوگوں کو صحیح دین تک پہنچنے کی راہ میں حائل ہو جائیں۔

نذر عہد قدیم میں

قول باری ہے (اِنِّیْ نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا فَلَنْ اُکَلِّمَ الْیَوْمَ اِنْسِیًّا میں نے رحمان کے لیے روزے کی نذر مانی ہے اس لیے آج میں کسی سے نہ بولوں گی) آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ترک کلام اور سکوت اختیار کر لینا اس زمانے میں عبادت میں شمار ہوتا تھا۔ اگر یہ بات اس طرح نہ ہوتی تو حضرت مریم علیہا السلام ترک کلام کی نذر نہ مانتیں اور نہ نذر ماننے کے بعد اس پر عمل پیرا ہوتیں۔ معمر نے قتادہ سے قول باری (اِنِّیْ نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ بعض قرأت میں "صَوْمًا" کی بجائے "صمتًا" ہے۔ صوم سے حضرت مریم کی مراد صمت یعنی خاموشی اور ترک کلام تھی۔ اس پر ان کا یہ قول دلالت کرتا ہے جو قرآن کے الفاظ میں اس طرح بیان ہوا ہے (فَلَنْ اُکَلِّمَ الْیَوْمَ اِنْسِیًّا) یہ حکم اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس روایت کی بنا پر منسوخ ہے جس میں ذکر ہے کہ آپ نے دن بھر رات تک خاموش رہنے سے منع فرمایا ہے۔ سدی کا قول ہے کہ اس زمانے میں جو شخص روزہ رکھتا وہ لوگوں سے گفتگو نہ کرتا تاہم حضرت مریم کو اپنے بارے میں اطلاع دینے کی اجازت دی گئی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت زکریا علیہ السلام کو تین دنوں تک کلام کرنے سے روک رکھا تھا اور اسی چیز کو ان کے لیے ان کے بچے کی پیدائش کے وقت کی نشانی قرار دیا تھا۔ اس طرح حضرت زکریا علیہ السلام کو کسی مرض یا گونگے پن کے بغیر ہی بات کرنے سے روک دیا گیا تھا۔

محراب کیا ہے؟

قول باری ہے (فَخَرَجَ عَلٰی قَوْمِهٖ مِنَ الْمِحْرَابِ۔ چنانچہ وہ محراب سے نکل کر اپنی قوم کے سامنے آئے) ابو عبیدہ کا قول ہے کہ محراب صدر مجلس یعنی بیٹھنے کی جگہ کے درمیان والے حصے کو کہتے ہیں۔ اسی سے مسجد کا محراب نکلا ہے۔ ایک قول کے مطابق محراب غرفہ یعنی بالاخانہ کو کہتے ہیں۔ اسی سے

قول باری ہے (اِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ ۔ جب وہ دیوار پھاند کر حجرہ میں آ گئے) ایک اور قول ہے کہ محراب مصلّٰی یعنی نماز پڑھنے کی جگہ کو کہتے ہیں۔

گونگے کے اشارے سے عمل درآمد ہو سکتا ہے

قول باری ہے (فَاَوْحٰی اِلَیْھِمْ۔ اس نے انھیں اشارے سے کہا) ایک قول کے مطابق حضرت زکریا علیہ السلام نے اپنی قوم کو ہاتھ کے اشارے سے کہا اس طرح ہاتھ کے اشارے نے اس مقام پر قول کی جگہ لے لی اس لیے کہ اشارے سے وہی کچھ بتا دیا گیا جو قول کے ذریعے بتایا جا سکتا تھا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ گونگے کے اشارے پر عمل درآمد ہو سکتا ہے اور اس کا یہ اشارہ اس کے ذمہ عائد ہونے والے امور میں قول کے قائم مقام سمجھا جائے گا، تاہم فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک تندرست انسان کا اشارہ جسے گونگے پن کی کوئی بیماری نہ ہو، اس کے قول کے قائم مقام نہیں قرار دیا جا سکتا۔ گونگے انسان کے اشارے کو یہ حیثیت اس لیے دی گئی کہ گونگا اپنی مشق کی وجہ سے، نیز عادت اور رسم ورث کی بنا پر اشارے سے وہ کچھ بتا سکتا ہے جو قول کے ذریعے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اس کے برعکس ایک تندرست انسان کی یہ مشق اور عادت نہیں ہوتی اس لیے یہ عمل درآمد کے قابل نہیں ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی شخص کی زبان میں رکاوٹ ہو اور زبان پوری طرح نہ چلتی ہو اور اس نے اشارے سے کسی وصیت وغیرہ کی بات کی ہو تو اس کی اس وصیت پر عمل درآمد نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ ایسے شخص کی یہ مستقل عادت اور مشق نہیں ہوتی کہ اسے گونگے کی طرح تسلیم کر لیا جائے۔

موت کی تمنّا جائز نہیں

قول باری ہے (قَالَتْ یٰلَیْتَنِیْ مِتُّ قَبْلَ ھٰذَا وَکُنْتُ نَسْیًا مَّنْسِیًّا۔ وہ کہنے لگی۔ کاش میں اس سے پہلے ہی مر جاتی اور میرا نام و نشان نہ رہتا") کچھ حضرات کا قول ہے کہ حضرت مریم نے موت کی اس لیے تمنّا کی تھی کہ جنسی ملاپ کے بغیر بچے کو جنم دینے کی حالت پر پہنچ گئی تھیں، لیکن یہ بات غلط ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں اس حالت میں مبتلا کر کے ان کی آزمائش کی تھی اور وہ اس کے اس فیصلے پر راضی تھیں اور اللہ کی فرماں برداری پر کمربستہ تھیں۔ اللہ تعالیٰ کے فیصلوں پر اظہار ناپسندیدگی معصیت ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صرف وہی فعل وقوع پذیر ہوتا ہے جو حکمت اور صواب پر مبنی ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ حضرت مریم نے اس وجہ سے موت کی تمنا نہیں کی تھی بلکہ اس کی وجہ یہ تھی کہ انھیں معلوم تھا کہ

لوگ ان پر زناکاری کی تہمت لگائیں گے اور اس کی بنا پر گنہگار قرار پائیں گے۔ اس لیے یہ تمنا کی تھی کہ کاش ان کی وجہ سے لوگوں کے گناہ میں مبتلا ہونے سے پہلے ہی وہ مر چکی ہوتیں!

قول باری ہے (فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا۔ فرشتے نے پائنتی سے اس کو پکار کر کہا) حضرت ابن عباسؓ قتادہ، ضحاک اور سدی کا قول ہے کہ یہ حضرت جبریل علیہ السلام تھے۔ مجاہد، حسن اور سعید بن جبیر نیز وہب بن منبہ کا قول ہے کہ حضرت عیسٰی علیہ السلام تھے جنھوں نے حضرت مریم کو پکارا تھا۔

قول باری ہے (وَجَعَلَنِیْ مُبَارَکًا اَیْنَمَا کُنْتُ۔ اور مجھے بابرکت کیا جہاں کہیں بھی میں ہوں) مجاہد کا قول ہے "مجھے اللہ نے نیکی اور بھلائی سکھانے والا بنایا ہے"۔ دوسروں کا قول ہے۔ "مجھے لوگوں کو نفع پہنچانے والا بنایا ہے"۔

قول باری ہے (وَاَوْصَانِیْ بِالصَّلٰوۃِ وَالزَّکٰوۃِ مَادُمْتُ حَیًّا۔ اور نماز اور زکوٰۃ کی پابندی کا حکم دیا جب تک میں زندہ رہوں) ایک قول کے مطابق اس سے مال کی زکوٰۃ مراد ہے اور دوسرے قول کے مطابق گناہوں سے پاک کرنا مراد ہے۔

اپنی ذات کی تعریف بغیر فخر کے جائز ہے

قول باری ہے (وَبَرًّا بِوَالِدَتِیْ وَلَمْ یَجْعَلْنِیْ جَبَّارًا شَقِیًّا۔ وَالسَّلَامُ عَلَیَّ یَوْمَ وُلِدْتُّ وَیَوْمَ اَمُوْتُ وَیَوْمَ اُبْعَثُ حَیًّا۔ اور مجھے اپنی والدہ کا حق ادا کرنے والا بنایا، مجھ کو جبار اور شقی نہیں بنایا، سلام ہے مجھ پر جبکہ میں پیدا ہوا اور جبکہ میں مروں اور جب کہ زندہ کر کے اٹھایا جاؤں) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ انسان اپنی ذات کو تعریف اور نیکی کی صفات سے متصف کر سکتا ہے بشرطیکہ اس کی نیت یہ ہو کہ دوسرے اشخاص بھی اس نیکی اور بھلائی سے روشناس ہو کر اس پر عمل پیرا ہو سکیں، اس کے ذریعے وہ ڈینگ مارنے اور اپنی خوبیوں کے فخریہ اظہار کی نیت نہ رکھتا ہو۔ اس کی مثال حضرت یوسف علیہ السلام کا یہ قول ہے جو قرآن کے الفاظ میں اس طرح مذکور ہے (اِجْعَلْنِیْ عَلٰی خَزَائِنِ الْاَرْضِ اِنِّیْ حَفِیْظٌ عَلِیْمٌ۔ ملک کے خزانے میرے سپرد کیجیے میں حفاظت کرنے والا بھی ہوں اور علم بھی رکھتا ہوں) حضرت یوسف علیہ السلام نے اپنی صفات اس لیے بیان کیں تاکہ شاہ مصر ان سے آگاہ ہو جائے۔

مَلِیًّا کے معانی

قول باری ہے (وَاهْجُرْنِیْ مَلِیًّا۔ بس تو ہمیشہ کے لیے مجھ سے الگ ہو جا) حسن، مجاہد، سعید بن

جبیر اور سدی سے مروی ہے کہ (مَلِیًّا) کے معنی ایک طویل عرصے کے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ، قتادہ اور ضحاک سے مروی ہے کہ "تو میری سزا سے اپنے آپ کو بچا کر صحیح سالم چلا جا" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ عربوں کے اس محاورے سے ماخوذ ہے "فلان ملی بھذا الامر (فلاں شخص اس معاملے میں بڑا باکمال ہے اور اس کے ساتھ ہی چمٹا رہتا ہے۔

نماز کو ضائع کرنا کیسے ہے ؟

قول باری ہے (اَضَاعُوا الصَّلٰوۃَ جنھوں نے نماز کو ضائع کیا) حضرت عمر بن عبدالعزیز کا قول ہے کہ نمازوں کو ان کے اصل اوقات سے مؤخر کر کے انھوں نے نمازوں کو ضائع کیا۔ اس تاویل کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے بھی تائید ہوتی ہے کہ (لیس التفریط فی النوم انما التفریطات یدعھا حتی ید خل وقت الاخری۔ نماز میں کوتاہی سوتے رہنے کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ کوتاہی یہ ہے کہ اس کی ادائیگی کو مؤخر رکھے یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت داخل ہو جائے۔ محمد بن کعب کا قول ہے کہ انھوں نے نمازوں کی ادائیگی نہ کر کے انھیں ضائع کر دیا۔

قول باری ہے (ھَلْ تَعْلَمُ لَہٗ سَمِیًّا۔ کیا ہے کوئی ہستی تمھارے علم میں اس کی ہم پایہ؟) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور ابن جریج کا قول ہے کہ "مثل اور مشابہ"۔

قول باری ہے (لَمْ نَجْعَلْ لَہٗ مِنْ قَبْلُ سَمِیًّا۔ ہم نے اس نام کا کوئی اور آدمی اس سے پہلے نہیں پیدا کیا) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ بانجھ عورتوں نے اس جیسا بچہ نہیں جنا۔ مجاہد کا قول ہے کہ ہم نے اس سے پہلے اس جیسا کوئی نہیں بنایا۔" قتادہ وغیرہ دیگر حضرات کا قول ہے کہ ہم نے اس سے پہلے اس نام کا کوئی آدمی نہیں پیدا کیا۔ قول باری (ھَلْ تَعْلَمُ لَہٗ سَمِیًّا) کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ اللہ کے سوا کسی اور کو الٰہ کہلانے کا کوئی استحقاق نہیں ہے۔

آیتِ سجدہ قاری اور سامع دونوں کے لیے یکساں حکم رکھتی ہے

قول باری ہے (اِذَا تُتْلٰی عَلَیْھِمْ اٰیٰتُ الرَّحْمٰنِ خَرُّوْا سُجَّدًا وَّبُکِیًّا۔ ان کا حال یہ تھا کہ جب رحمان کی آیات ان کو سنائی جاتیں تو روتے ہوئے سجدے میں گر جاتے تھے) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ آیتِ سجدہ کو سننے والا اور اسے پڑھنے والا دونوں کی حیثیت یکساں ہے نیز یہ کہ سب پر سجدہ کرنا لازم ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آیتِ سجدہ سن کر سجدہ کرنے والوں کی تعریف کی ہے نیز

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ایک مرتبہ جمعہ کے خطبہ کے دوران منبر پر سجدے کی آیت تلاوت فرمائی، اس کے بعد آپ منبر سے نیچے اترے اور سجدہ کیا نیز تمام حاضرین نے بھی آپ کے ساتھ سجدہ کیا۔ عطیہ نے حضرت ابن عمرؓ سے نیز سعید بن جبیر اور سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ ان حضرات نے فرمایا ہے کہ جو لوگ آیت سجدہ سن لیں ان پر سجدہ فرض ہوتا ہے۔ ابو اسحاق نے سلیمان بن حنظلہ شیبانی سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں "میں نے ایک دفعہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس سجدے کی آیت تلاوت کی۔ حضرت عبداللہؓ نے فرمایا" سجدہ اس شخص پر فرض ہے جو سجدے کے لیے بیٹھا ہو۔" سعید بن المسیب نے حضرت عثمانؓ سے بھی اسی طرح کی روایت کی ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عثمانؓ نے اس شخص پر سجدہ واجب کر دیا جو اس کے لیے بیٹھا ہو، اگر کوئی شخص سجدے کی آیت سن کر سجدہ کرنے کے لیے بیٹھا رہے تو اس سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا اس لیے کہ سجدے کو واجب کرنے والا سبب تو آیت سجدہ کا سننا ہے۔ اس کے بعد نیت کی بنا پر اس کے وجوب کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

خشیت اللہ کی بنا پر رونے سے نماز فاسد نہیں ہوتی

اس آیت میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ اللہ کے خوف سے نماز کے اندر رونے کی بنا پر نماز فاسد نہیں ہوتی۔

بیٹا باپ کا غلام نہیں ہوتا کہ جیسے چاہے غلام کی طرح اس پر تصرف کرے

قول باری ہے (وَمَا یَنۡبَغِیۡ لِلرَّحۡمٰنِ اَنۡ یَّتَّخِذَ وَلَدًا اِنۡ کُلُّ مَنۡ فِی السَّمٰوٰتِ وَ الۡاَرۡضِ اِلَّاۤ اٰتِی الرَّحۡمٰنِ عَبۡدًا۔ رحمٰن کی یہ شان نہیں کہ وہ کسی کو بیٹا بنائے۔ زمین اور آسمانوں کے اندر جو بھی ہیں سب اس کے حضور بندوں کی حیثیت سے پیش ہونے والے ہیں) اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ والد کی اپنے ولد پر ملکیت باقی نہیں رہتی کہ اس کی وجہ سے وہ اس کا غلام بنا رہے اور وہ جس طرح چاہے اس میں تصرف کرے بلکہ مالک ہوتے ہی وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیٹے اور غلام میں فرق رکھا ہے اور عبودیت یعنی غلام ہونے کے اثبات کے ساتھ بنوت یعنی بیٹے ہونے کی نسبت کی نفی کر دی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (لا یجزئ ولد والدہ الا ان یجدہ مملوکا فیشتریہ فیعتقہ بالشری۔ کوئی بیٹا

اپنے باپ کے احسانات کا بدلہ چکا نہیں سکتا اِلّا یہ کہ وہ اسے کسی کا غلام پائے اور اس سے خرید کر اس کے ساتھ ہی اسے آزاد کردے) یہ روایت آپ کے اس ارشاد کی طرح ہے (الناس غادیان فبائع نفسہ فموبقھا ومشتر نفسہ فمعتقھا۔ تمام لوگ جب صبح نکلتے ہیں تو ان کے دو گروہ بن جاتے ہیں۔ ایک تو وہ ہوتا ہے جو اپنی جان فروخت کرکے اسے ہلاکت میں ڈال دیتا ہے اور ایک وہ ہوتا ہے جو اپنی جان خرید کر کے اسے آزاد کر دیتا ہے) یہاں آپ کی یہ مراد نہیں ہے کہ خریداری کے بعد اپنی جان کو آزاد کرنے کی ابتدا کرتا ہے بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ خریداری کے ساتھ ہی وہ اسے آزاد کر دیتا ہے۔ اس طرح آپ کے قول (فیشتریہ فیعتقہ) کا مفہوم بھی یہی ہے۔ آپ کا یہ قول اس قول کے ہم معنی ہے کہ "فیشتریہ فیملکہ" (وہ اسے خرید لیتا اور اس کا مالک بن جاتا ہے) اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ خریداری کے بعد نئے سرے سے کوئی اور ملکیت حاصل ہوتی ہے بلکہ یہ مفہوم ہے کہ خریداری کے ساتھ ہی وہ اس کا مالک بن جاتا ہے۔ نفس خریداری کے ساتھ ہی وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے اس امر پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ آزاد آدمی کا بیٹا جو اس کی لونڈی کے بطن سے پیدا ہوتا ہے اصل کے اعتبار سے آزاد ہوتا ہے۔ اسے نئے سرے سے آزاد کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جو اپنے بیٹے کو خرید لیتا ہے۔ اگر ایسا باپ اپنے بیٹے کو نئے سرے سے آزاد کرنے کا محتاج ہوتا تو اسے اپنی لونڈی کے بطن سے پیدا ہونے والے بیٹے کی آزادی کے سلسلے میں بھی ضرورت پیش آتی کیونکہ اس کی لونڈی جو اس کے بیٹے کی ماں ہے اس کی ملکیت میں تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ لونڈی کے بطن سے پیدا ہونے والا بیٹا اصل کے اعتبار سے آزاد تھا اس لیے باپ کو اسے نئے سرے سے آزاد کرنے کی ضرورت پیش نہیں آئی لیکن خریدا ہوا بیٹا غلام تھا اس لیے وہ نفس خریداری کی بنا پر آزاد نہیں ہوگا جب تک وہ اسے نئے سرے سے آزاد نہیں کرے گا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس جہت سے دونوں بیٹوں میں اختلاف ہمارے دعوے کے حق میں اس استدلال کے لیے مانع نہیں ہے۔ یعنی یہ کہ بیٹے پر باپ کی ملکیت باقی نہیں رہتی، بلکہ مالک ہوتے ہی اس پر اس کا آزاد ہو جانا واجب ہو جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر بیٹے پر اس کی ملکیت کا باقی رہ جانا جائز ہوتا تو پھر لونڈی کے بطن سے پیدا ہونے والے بیٹے کا غلام رہ جانا بھی اس وقت تک واجب ہوتا جب تک وہ اسے آزاد نہ کر دیتا۔ لونڈی کے بطن سے پیدا ہونے والے بیٹے اور خرید شدہ بیٹے میں اس جہت سے فرق ہے کہ پہلا بیٹا اصل کے اعتبار سے آزاد ہوتا ہے اور دوسرا بیٹا اس پر آزاد ہو جاتا ہے اور اس کی ولاء باپ کے لیے ثابت ہوتی ہے، اس فرق کی

وجہ صرف یہ ہے کہ خرید شدہ بیٹا کسی اور کی ملکیت میں تھا اس لیے اس کے سوا اور کوئی چارۂ کار نہیں تھا کہ خریدنے کے ساتھ ہی باپ کی جانب سے اسے آزادی حاصل ہو جاتی تاکہ اس کی ملکیت کا استقرار ہو جاتا اس لیے کہ فروخت کنندہ کی ملکیت میں اس پر آزادی کا وقوع پذیر ہونا جائز نہیں تھا کیونکہ اگر فروخت کنندہ کی ملکیت میں آزادی وقوع پذیر ہو جاتی تو اس صورت میں بیع باطل ہو جاتی۔ اس لیے کہ یہ بیع آزادی ملنے کے بعد ہوتی اور ظاہر ہے کہ ایک آزاد شخص کو فروخت کر دینا جائز نہیں ہوتا۔

اسی طرح بیع کی حالت میں آزادی کا وقوع پذیر ہونا بھی درست نہیں تھا اس لیے کہ آزادی کا حاصل ہو جانا اس حالت میں بیع کی صحت کے لیے مانع بن جاتا جس حالت میں اسے آزادی حاصل ہوئی تھی اس لیے ضروری ہو گیا کہ اسے دوسری ملکیت یعنی باپ کی ملکیت کے اندر آزادی حاصل ہو۔ اسی طرح یہ بھی درست نہیں کہ ملکیت نہ ہونے کی حالت میں آزادی وقوع پذیر ہو جائے اس لیے کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ ملکیت کے اندر نہ ہونے کی حالت میں اسے آزادی دی گئی ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری ہو گیا کہ اسے دوسری ملکیت کے اندر آزادی حاصل ہو۔ رہ گیا وہ بیٹا جو اس کی ملکیت کے اندر اس کی لونڈی کے بطن سے پیدا ہوا ہو تو اگر ہم اس پر اس کے باپ کی ملکیت کا اثبات کر دیں تو اس ملکیت کی حالت میں ہی آزادی کا مستحق قرار پائے گا اس لیے اس پر اس کی ملکیت کا اثبات جائز نہیں ہو گا جبکہ بیٹے کے اندر وہ بات موجود ہو جو باپ کی ملکیت کی منافی ہے۔ اور وہ ہے اس حالت میں آزادی کا استحقاق۔ اس بنا پر وہ اصل کے اعتبار سے آزاد قرار دیا جائے گا اور اس پر باپ کی ملکیت ثابت نہیں ہو گی۔ اور اگر ابتداً اس پر اس کی ملکیت کا ثبوت ہو جاتا تو وہ اس حالت میں آزادی کا مستحق ہو جاتا جس حالت میں باپ اس کے اثبات کا ارادہ کرتا کیونکہ اس چیز کو واجب کرنے والا سبب موجود تھا اور وہ یہ تھا کہ باپ کے لیے بیٹے کی ماں کی ملکیت ثابت تھی۔ اور ایسی ملکیت کا اثبات درست نہیں ہوتا جو وجود میں آنے کی حالت ہی میں منتفی ہو جائے۔ دونوں بیٹوں کے درمیان اس جہت سے اختلاف اس بات کی نفی نہیں کرتا کہ دونوں حالتوں میں بیٹے پر اس کی ملکیت بیٹے کی آزادی اور اس کی حریت کی موجب بن جائے۔

قول باری ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ سَیَجْعَلُ لَھُمُ الرَّحْمٰنُ وُدًّا۔ یقیناً جو لوگ ایمان لے آئے ہیں اور عمل صالح کر رہے ہیں عنقریب رحمان ان کے دلوں میں محبت پیدا کر دے گا) ان کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ ایک تو یہ کہ آخرت میں یہ ایک دوسرے سے اسی طرح محبت کریں گے جس طرح والد کو اپنی اولاد سے محبت ہوتی ہے۔ دوسرا قول حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کا ہے کہ دنیا کے اندر محبت پیدا کر دے گا۔

سُورَةُ طه

خدا کا استوا علی العرش ہونا

قول باری ہے (اَلرَّحۡمٰنُ عَلَی الۡعَرۡشِ اسۡتَوٰی۔ وہ رحمن (کائنات کے) تخت سلطنت پر جلوہ فرما ہے) حسن کا قول ہے کہ اپنے لطف و تدبیر کے ساتھ جلوہ فرما ہے۔ ایک قول کے مطابق غلبہ حاصل کیے ہوئے ہے۔

قول باری ہے (فَاِنَّهٗ یَعۡلَمُ السِّرَّ وَاَخۡفٰی ۔ وہ چپکے سے کہی ہوئی بات بلکہ اس سے بھی مخفی تر بات بھی جانتا ہے) ابن عباسؓ کا قول ہے کہ سِرّ اس بات کو کہتے ہیں جو بندہ چپکے چپکے دوسرے سے کہے اور اس سے زیادہ مخفی بات وہ ہے جو بندہ اپنے دل میں چھپائے رکھے اور کسی سے اس کا اظہار نہ کرے۔ سعید بن جبیر اور قتادہ کا قول ہے کہ سِرّ اس بات کو کہتے ہیں جو بندہ اپنے دل میں چھپائے رکھتا ہے اور اس سے مخفی تر بات وہ ہے جو سرے سے ہوتی نہیں اور نہ ہی کوئی شخص اپنے دل میں اسے چھپائے رکھتا ہے۔

وادی طوٰی میں موسیٰ کو جوتے اُتارنے کا حکم کیوں دیا گیا؟

قول باری ہے (فَاخۡلَعۡ نَعۡلَیۡكَ۔ اپنی جوتیاں اتار دو) حسن اور ابن جریج کا قول ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو جوتے اتار دینے کا حکم اس لیے دیا گیا تاکہ وہ اپنے قدموں کے ذریعے وادیٔ مقدس کی برکت سے براہ راست فیض یاب ہو جائیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس پر بعد کی آیت دلالت کرتی ہے جو یہ ہے (اِنَّكَ بِالۡوَادِ الۡمُقَدَّسِ طُوًی۔ تو وادیٔ مقدس طوٰی میں ہے) عبارت کی ترتیب اس طرح ہے اُخلع نعلیك لانك بالوادی المقدس (اپنی جوتیاں اتار دو اس لیے کہ تم وادیٔ مقدس میں ہو) کعب اور عکرمہ کا قول ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی جوتیاں ایک مردہ گدھے کے چمڑے کی بنی ہوئی تھیں اس لیے انھیں اتار دینے کا حکم دیا گیا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں جوتوں کے ساتھ نماز پڑھنے اور

طواف کرنے کی کراہت پر کوئی دلالت نہیں ہے اس لیے کہ اگر پہلی تاویل اختیار کی جائے تو مفہوم یہ ہوگا کہ وادئ مقدس کی برکت سے فیض یاب ہونے کے لیے قدموں کو براہِ راست اس سے ملانے کا حکم دیا گیا جس طرح حجر اسود سے برکت حاصل کرنے کی غرض سے اسے ہاتھ لگانے اور بوسہ لینے کا حکم ہے۔ اس صورت میں جوتیاں اتارنے کا حکم صرف اسی وادی تک اور اس حالت تک محدود رہے گا۔ اگر دوسری تاویل اختیار کی جائے تو یہ کہنا درست ہوگا کہ مردہ گدھے کا چمڑا پہننا ممنوع تھا خواہ وہ کمایا ہوا کیوں نہ ہوتا۔ اگر یہ بات ہے تو یہ حکم اب منسوخ ہو چکا ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ایما اھاب دبغ فقد طھر جس کچے چمڑے کو کمالیا جائے وہ پاک ہو جاتا ہے۔

جوتوں سمیت نماز پڑھنا جائز ہے

آپؐ نے ایک دفعہ جوتوں سمیت نماز شروع کی۔ اور پھر نماز کے دوران انھیں اتار دیا یہ دیکھ کر لوگوں نے بھی اپنے اپنے جوتے اتار دیے۔ جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا۔ تم لوگوں نے اپنے جوتے کیوں اتار دیے" صحابہ نے عرض کیا کہ آپ نے جو اپنے جوتے اتار دیے تھے اس لیے ہم نے بھی اتار دیے" اس پر آپ نے فرمایا" میں نے اپنے جوتے اس لیے اتار دیے تھے کہ جبریل نے آکر مجھے بتایا تھا کہ اس میں گندگی لگی ہوئی ہے" اس روایت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آپ نے جوتوں سمیت نماز پڑھنے کو مکروہ نہیں سمجھا بلکہ جوتے اتار دینے والوں کے اس فعل پر انھیں ٹوکا اور ساتھ ہی یہ بتا دیا کہ میں نے جوتے جو اتار دیے تھے تو اس کی وجہ یہ ہوئی تھی کہ جبریل نے مجھے بتایا تھا کہ اس میں گندگی لگی ہوئی ہے۔ ہمارے نزدیک یہ اس پر محمول ہے کہ گندگی کی مقدار قلیل تھی، اگر گندگی کی مقدار زیادہ ہوتی تو آپ نئے سرے سے نماز پڑھتے۔

بھولی ہوئی نماز جب یاد آئے اسی وقت ادا کی جائے نہ کہ اگلے روز والی نماز کے وقت میں

قول باری ہے (وَاَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ۔ اور میری یاد کے لیے نماز قائم کر) حسن اور مجاہد کا قول ہے" تاکہ نماز کے اندر تو تسبیح و تعظیم کے ذریعے مجھے یاد کرے" ایک قول کے مطابق" تاکہ میں تجھے تیری مدح و توصیف کے ساتھ یاد کروں" زہری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھ صبح کی نماز کے لیے نہیں کھلی یہاں تک کہ سورج نکل آیا۔ آپ نے طلوع شمس کے بعد نماز ادا کی

اور فرمایا: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ) ہمام بن یحییٰ نے قتادہ سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من نسی صلاۃ فلیصلّھا اذا ذکرھا لاکفارۃ لھا الا ذٰلک۔ جس شخص کی کوئی نماز نسیان کی وجہ سے رہ جائے تو جب اسے یاد آئے نماز پڑھ لے اس پر اس کے سوا اس نماز کا اور کوئی کفارہ نہیں ہے) پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ) یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ) میں اس نماز کی ادائیگی مراد ہے جو کسی کی رہ گئی ہو۔ تاہم اس سے ان دوسرے معانی کی نفی لازم نہیں آتی جن پر دوسرے حضرات نے آیت کی تاویل کو محمول کیا ہے اس لیے کہ ان معانی کا آپس میں کوئی منافات نہیں ہے گویا یوں ارشاد ہوا" نماز قائم کرو جب تمھیں بھولی ہوئی نماز یاد آجائے تاکہ اس نماز میں تم مجھے تسبیح و تعظیم کے ذریعے یاد کرو تاکہ میں بھی تمھیں مدح و توصیف کے ساتھ ——— یاد کروں" اس طرح تمام معانی آیت کی مراد قرار پائیں گے۔ روایت میں یاد آجانے پر بھولی ہوئی نماز کی قضا کے ایجاب کا جو ذکر ہے اس میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں ہے۔ تاہم اس بارے میں سلف میں سے بعض سے ایک شاذ قول بھی مروی ہے جس پر کسی کا عمل نہیں ہے۔

شاذ قول

اسرائیل نے جابر سے، انھوں نے ابوبکر بن موسیٰ سے اور انھوں نے حضرت سعدؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: جب کوئی شخص کسی نماز کو ادا کرنا بھول جائے تو جس وقت اسے یاد آجائے نماز ادا کرلے اور اگلے دن اس جیسی نماز پھر دوبارہ ادا کرے" الجریری نے ابونضرہ سے اور انھوں نے حضرت سمرہ بن جندبؓ سے روایت کی ہے کہ جب کسی شخص کی کوئی نماز ادا ہونے سے رہ جائے تو وہ اگلے دن اس نماز کو اس کے وقت کے اندر ادا کرے۔ ابونضرہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوسعید خدریؓ سے اس بات کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا: جس وقت تمھیں یاد آجائے نماز ادا کرلو" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا دونوں قول شاذ ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جو حکم وارد ہوا ہے اس کے بھی خلاف ہیں۔ آپ نے فوت شدہ نماز کو یاد آنے پر پڑھ لینے کا حکم دیا اور اس سلسلے میں اس نماز کے سوا کسی اور نماز کی ادائیگی کا حکم نہیں دیا۔ فوت شدہ نماز کے ذکر کے بعد اور اس ارشاد کے بعد کہ (من نسی صلوٰۃ فلیصلھا اذا ذکرھا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آیت (وَاَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ) کی تلاوت کرنا اس امر کا موجب ہے کہ آیت میں یاد آجانے پر فوت شدہ

کی قضا پڑھ لینا مراد ہے اور یہ چیز فوت شدہ نمازوں میں ترتیب کی مقتضی ہے اس لیے کہ جب ایک شخص کو یاد آجانے پر فوت شدہ نماز پڑھ لینے حکم دیا گیا ہے اور یہ یاد اسے کسی اور نماز کے وقت کے اندر آئی ہو تو لامحالہ ایسی حالت میں اسے اس وقت کی نماز کی ادائیگی سے روک دیا گیا ہے جو اس امر کا موجب ہے کہ اگر وہ فوت شدہ نماز سے پہلے اس وقت کی نماز کی ادائیگی کرے گا تو یہ نماز فاسد ہو جائے گی اس لیے کہ نہی فساد صلوٰۃ کی مقتضی ہے حتّٰی کہ اس کے سوا کسی اور صورت کے لیے کوئی دلالت قائم ہو جائے

فوت شدہ نمازوں کو ادا کرنے پر فقہاء کا اختلاف رائے

اس مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے فوت شدہ نمازوں اور وقتی نماز کے درمیان ایک دن اور رات اور اس سے کم وقت کی نمازوں کی صورت میں ترتیب واجب ہے بشرطیکہ وقت کے اندر فوت شدہ نماز اور وقتی نماز دونوں پڑھ لینے کی گنجائش ہو۔ لیکن اگر فوت شدہ نمازیں ایک دن اور ایک رات کی نمازوں سے بڑھ جائیں تو پھر ترتیب واجب نہیں رہتی۔ ان کے نزدیک فوت شدہ نماز کے سلسلے میں نسیان ترتیب کو ساقط کر دیتا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ ترتیب واجب ہے خواہ وہ فوت شدہ نماز کو بھول ہی کیوں نہ چکا ہو۔ تاہم ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ اگر فوت شدہ نمازوں کی تعداد زیادہ ہو تو وہ وقتی نماز سے ابتدا کرے گا اور اس نماز کی ادائیگی کے بعد جو نمازیں وہ بھول چکا تھا انھیں پڑھے گا۔ اگر فوت شدہ نمازوں کی تعداد پانچ ہو اور صبح کی نماز سے پہلے یہ نمازیں یاد آگئی ہوں تو صبح کی نماز ادا کرنے سے پہلے وہ ان نمازوں کی ادائیگی کرے گا خواہ صبح کی نماز کا وقت فوت کیوں نہ ہو جائے۔ اگر اس نے صبح کی نماز ادا کر لی اور پھر اسے چند نمازوں کی یاد آئی تو وہ انھیں ادا کرے گا اور جب ان کی ادائیگی سے فارغ ہو جائے گا تو صبح کی نماز کا اعادہ کرے گا۔ بشرطیکہ صبح کی نماز کا وقت باقی ہو۔ اگر صبح کی نماز کا وقت نکل گیا ہو تو پھر اس صورت میں اعادہ نہیں کرے گا۔ سفیان ثوری نے بھی وجوب ترتیب کا قول کیا ہے تاہم فوت شدہ نمازوں کی تعداد کی کثرت اور قلت کے درمیان فرق کے متعلق ان سے کوئی قول مروی نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان سے ایک دفعہ اس شخص کے متعلق مسئلہ پوچھا گیا تھا جس نے عصر کی ایک رکعت پڑھ لی پھر اسے یاد آیا کہ اس نے ظہر کی نماز وضو کیے بغیر ادا کر لی تھی۔ سفیان ثوری نے جواب دیا کہ وہ عصر کی ایک رکعت کے ساتھ ایک اور رکعت پڑھ لے گا پھر سلام پھیر کر ظہر کی نماز پڑھے گا اور اس کے بعد عصر کی۔

اوزاعی سے اس سلسلے میں دو روایتیں منقول ہیں۔ ایک روایت ترتیب کے اسقاط کی اور دوسری

روایت ترتیب کے ایجاب کو بیان کرتی ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر ایک شخص امام کی اقتدا میں نماز پڑھ رہا ہو۔ ایک رکعت کے بعد اسے بھولی ہوئی نماز یاد آگئی تو امام کے پیچھے اپنی نماز جاری رکھے گا، سلام پھیرنے کے بعد بھولی ہوئی نماز ادا کرے گا اور امام کے پیچھے پڑھی ہوئی نماز کا اعادہ کرے گا۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر ایک شخص نے کئی نمازیں بغیر وضو پڑھ لی ہوں اور نیند کی وجہ سے یہ نمازیں رہ گئی ہوں تو فوت شدہ نمازیں ترتیب کے ساتھ ادا کرے گا۔ اگر اس دوران فرض نماز کا وقت آجائے تو اسے چھوڑ کر فوت شدہ نمازیں ادا کرتا جائے گا یہاں تک کہ وقتی نماز تک جا پہنچے گا خواہ اس دوران اس نماز کا وقت نکل کیوں نہ جائے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ پسندیدہ بات یہ ہے کہ فوت شدہ نماز کی ادائیگی سے ابتدا کرے گا۔ لیکن اگر وہ ایسا نہیں کرتا اور وقتی نماز ادا کر لیتا ہے تو اس کی ادائیگی ہو جائے گی ان کے نزدیک فوت شدہ نمازوں کی تعداد خواہ قلیل ہو یا کثیر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام مالک نے نافع سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جو شخص کوئی نماز بھول گیا ہو اور امام کے پیچھے نماز پڑھتے ہوئے اسے وہ نماز یاد آگئی ہو تو امام کے پیچھے اپنی نماز جاری رکھے۔ جب فارغ ہو جائے تو اٹھ کر بھولی ہوئی نماز پڑھ لے اور اس کے بعد دوسری نماز کا اعادہ کر لے۔

عباد بن العوام نے ہشام سے، انھوں نے ابن سیرین سے اور انھوں نے کثیر بن افلح سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں "ہم مدینہ منورہ کی طرف آرہے تھے جب ہم شہر سے قریب پہنچے تو سورج غروب ہو چکا تھا، اہل مدینہ مغرب کی نماز موخر کر کے پڑھتے تھے، اس لیے مجھے امید ہو گئی کہ میں مغرب کی نماز ان کے ساتھ پڑھ لوں گا جب میں وہاں پہنچا تو لوگ عشاء کی نماز میں مصروف تھے، میں بھی ان کے ساتھ شامل ہو گیا۔ میں یہ سمجھ رہا تھا کہ مغرب کی نماز پڑھی جا رہی ہے۔ جب امام نماز سے فارغ ہو گئے تو میں نے اٹھ کر پہلے مغرب کی نماز پڑھی اور پھر عشاء کی۔ جب صبح ہوئی تو میں نے لوگوں سے اس بارے میں مسئلہ پوچھا۔ سب نے کہا تم نے ٹھیک کیا ہے۔ اس زمانے میں صحابہ کرام کی بڑی تعداد مدینہ منورہ میں موجود تھی"۔ سعید بن المسیب، حسن بصری اور عطاء بن ابی رباح نے وجوب ترتیب کا قول کیا ہے۔

سلف کے ان تمام حضرات سے ترتیب کے ایجاب کی روایت منقول ہے جبکہ ان کے ہم عصر لوگوں میں سے کسی سے بھی اس کے خلاف کوئی روایت منقول نہیں ہے گویا ترتیب کے وجوب پر سلف کا اجماع ہو گیا۔ فوت شدہ نمازوں میں ترتیب کے وجوب پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے

یحییٰ بن ابی کثیر نے ابوسلمہ سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ جنگ خندق کے دن حضرت عمرؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور غصے میں کفار قریش کو برا بھلا کہہ رہے تھے۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کرنے لگے کہ میں آج عصر کی نماز نہیں پڑھ سکا یہاں تک کہ سورج غروب ہونے کے قریب پہنچ گیا (پھر جا کر مجھے موقعہ ملا) یہ سن کر آپؐ نے فرمایا "خدا کی قسم! میں نے بھی آج ابھی تک عصر کی نماز نہیں پڑھی ہے" یہ کہہ کر آپ سواری سے اترے، وضو فرمایا اور غروب آفتاب کے بعد پہلے عصر کی نماز پڑھی اور اس کے بعد مغرب کی نماز ادا کی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ ایک دفعہ آپؐ کی چار نمازیں رہ گئیں۔ یہاں تک کہ رات بھیگ گئی۔ آپ نے پہلے ظہر کی نماز پڑھی پھر عصر کی، پھر مغرب کی اور پھر عشاء کی۔ یہ روایت دو وجوہ سے ترتیب کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ ایک تو یہ کہ آپ کا ارشاد ہے (صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي۔ جس طرح تم مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھتے ہو اسی طرح تم بھی پڑھو) جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان فوت شدہ نمازوں کو ترتیب کے ساتھ ادا کیا تو یہ امر ترتیب کے ایجاب کا متقاضی بن گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ کتاب اللہ میں نماز کی فرضیت مجمل طریقے سے بیان ہوئی ہے اور ترتیب نماز کے اوصاف میں سے ایک وصف ہے ایسی صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل جب بیان کے طور پر وارد ہوا ہے تو اسے وجوب پر محمول کیا جائے گا۔ جب آپؐ نے فوت شدہ نمازیں ترتیب سے پڑھیں تو آپ کا یہ فعل کتاب اللہ میں بیان شدہ مجمل فرض کے لیے بیان بن گیا۔ اس لیے اسے وجوب پر محمول کرنا ضروری قرار پایا۔ ترتیب کے وجوب پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ یہ دونوں نمازیں فرض ہیں ان دونوں کو دن اور رات کے ایک وقت نے اکٹھا کر دیا ہے اس لیے ان دونوں کی مشابہت عرفات اور مزدلفہ کی دو نمازوں کے ساتھ ہو گئی۔ جب ان دونوں نمازوں میں ترتیب کا اسقاط جائز نہیں تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ ایک دن اور رات سے کم مدت کی فوت شدہ نمازوں کا حکم بھی یہی ہو جائے۔

حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی عرض کیا تھا کہ مجھے عصر کی نماز پڑھنے کا موقع نہیں ملا یہاں تک کہ سورج غروب ہونے کے قریب پہنچ گیا (اس وقت مجھے اسے پڑھنے کا موقعہ ملا) آپؐ نے حضرت عمرؓ کی یہ بات سن کر انھیں نہیں ٹوکا اور نہ ہی عصر کی نماز کے اعادے کا حکم دیا۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص غروب شمس کے وقت عصر کی نماز ادا کرلے گا اس پر اس کا اعادہ لازم نہیں ہوگا۔

قول باری ہے (وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي۔ اور میں نے اپنی طرف سے تجھ پر محبت طاری کر دی)

یعنی میں نے ایسی کیفیت پیدا کر دی کہ جو شخص تمھیں دیکھتا اس کے دل میں تمھاری محبت پیدا ہو جاتی حتیٰ کہ فرعون کی نظروں میں بھی تم محبوب قرار پائے تھے اور اس طرح تم اس کے شر سے محفوظ ہو گئے تھے دوسری طرف اس کی بیوی آسیہ بنت مزاحم کے دل میں تمھارے لیے محبت پیدا ہو گئی تھی جس کی بنا پر اس نے تمھیں اپنا بیٹا بنا لیا تھا۔

قول باری ہے (وَلِتُصْنَعَ عَلٰی عَیْنِیْ۔ اور ایسا انتظام کیا کہ تو میری نگرانی میں پالا جائے) قتادہ کا قول ہے "تاکہ میری محبت اور میرے ارادے کے سائے میں تیری پرورش ہو۔"

موسیٰ پر آزمائشیں

قول باری ہے (وَفَتَنّٰكَ فُتُوْنًا۔ اور ہم نے تجھے مختلف آزمائشوں سے گزارا) سعید بن جبیر کا قول ہے کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت کی تفسیر پوچھی تھی تو انھوں نے فرمایا تھا۔ "ابن جبیر! دن کے وقت میں اس پر نئے سرے سے غور کر کے تمھیں بتاؤں گا۔" پھر آپ نے اس کا مفہوم یہ بتایا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پے در پے آزمائشوں میں مبتلا کیے گئے اور پھر اللہ تعالیٰ نے انھیں ان تمام آزمائشوں سے خلاصی عطا فرمائی۔ پہلے تو آپ کا استقرار حمل ان سالوں میں ہوا جن میں فرعون بنی اسرائیل کے بچوں کو ذبح کروا دیا کرتا تھا۔ پھر آپ کو سمندر میں ڈالا گیا۔ پھر ماں کی چھاتی کے سوا کسی اور عورت کا دودھ پینے سے روک دیا گیا۔ پھر آپ نے فرعون کی داڑھی کھینچ لی جس سے وہ بھڑک اٹھا تھا اور آپ کو قتل کرنے کا ارادہ کر لیا تھا۔ پھر آپ نے موتی کو اٹھانے کی بجائے انگارے کو اٹھا لیا تھا جس کی بنا پر فرعون کے ہاتھوں قتل ہونے سے بچ گئے تھے (یہ واقعہ فرعون کے محل میں پیش آیا تھا جہاں آپ ایک شیر خوار بچے کی حیثیت سے پرورش پا رہے تھے) پھر آپ کے ہمدردوں میں سے ایک شخص نے آ کر آپ کو خبردار کیا تھا کہ فرعون کے درباری آپ کو قتل کر دینے کے مشورے کر رہے ہیں جس کی بنا پر آپ وہاں سے نکل آئے تھے۔

مجاہد نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ اس کا مفہوم ہے "ہم نے تمھیں پوری طرح چھٹکارا دلا دیا۔"

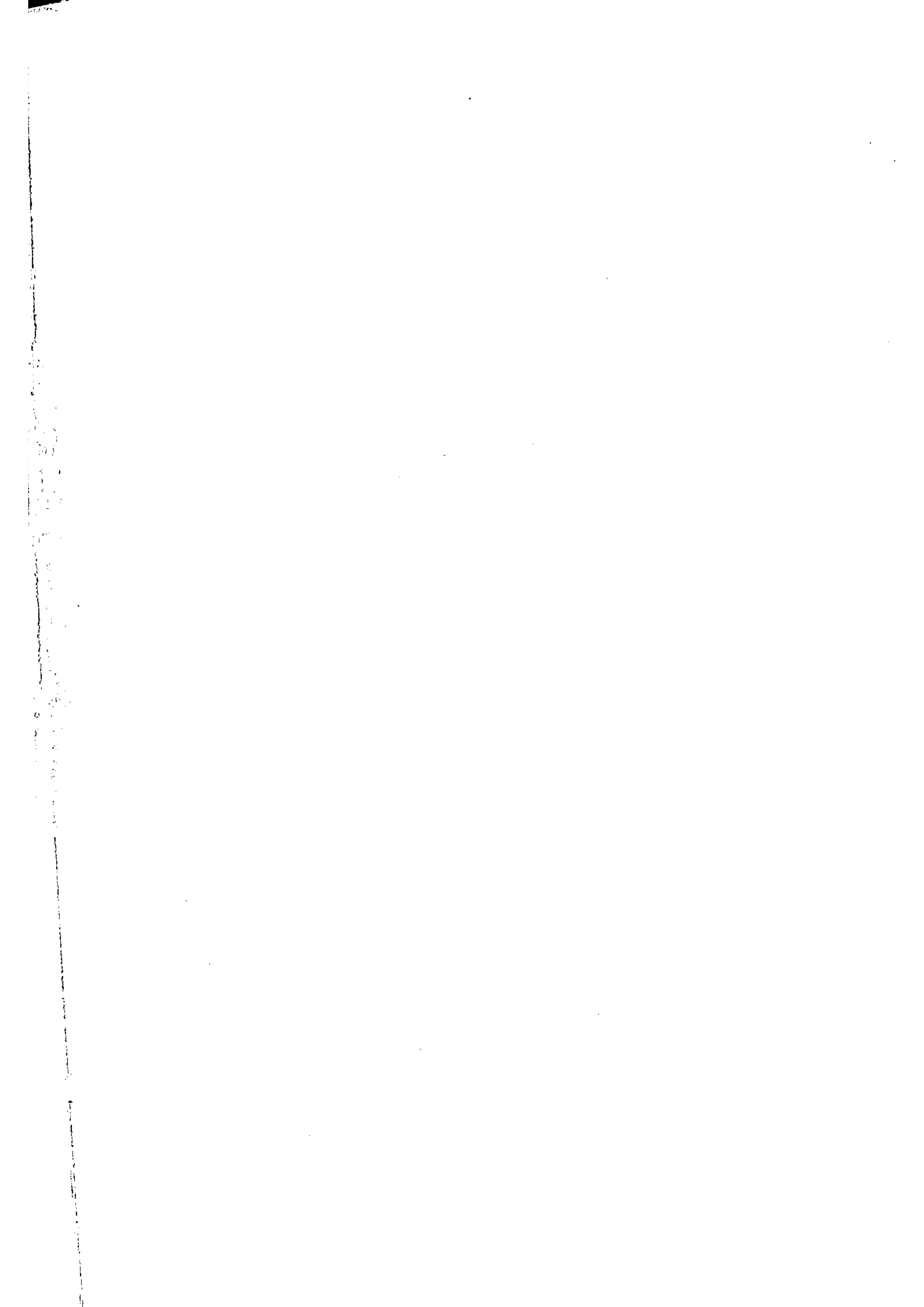
قول باری ہے (وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِیْ۔ میں نے تجھ کو اپنے کام کا بنا لیا ہے) اصطناع لطف و کرم کے ذریعے کسی کو اپنے لیے خالص اور خاص کر لینے کو کہتے ہیں اور (لِنَفْسِیْ) کا مفہوم ہے "تاکہ تم میری محبت اور میرے ارادہ کے زیر سایہ اپنی سرگرمیاں جاری رکھو۔"

سوال عصائے موسیٰ پر جواب موزوں

قول باری ہے (وَمَا تِلْكَ بِيَمِيْنِكَ يٰمُوْسٰى قَالَ هِيَ عَصَايَ اَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا۔

اور اے موسیٰؑ! یہ تیرے ہاتھ میں کیا ہے ؟ موسیٰؑ نے جواب دیا" یہ میری لاٹھی ہے اس پر ٹیک لگا کر چلتا ہوں") ایک قول کے مطابق حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اس لاٹھی کے متعلق پوچھنے کی وجہ یہ تھی کہ ان کے ذہن میں یہ بات اچھی طرح بٹھا دی جائے کہ اس وقت جو چیز ان کے ہاتھ میں ہے وہ لاٹھی ہی ہے اور اس کے بارے میں اچھی طرح بات سمجھ لینے اور جانچ پرکھ کر لینے کے بعد جب لاٹھی کی کارکردگی ظاہر ہو تو اس وقت اس کے اعجاز کی حیثیت اور معجز نمائی کیفیت پوری طرح واضح ہو۔ پھر جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جواب میں عرض کیا کہ یہ میری لاٹھی ہے جس پر میں تھکاوٹ کے وقت ٹیک لگا لیتا ہوں، اپنی بکریوں کے لیے اس کے ذریعے پتے جھاڑ لیتا ہوں اور اسی طرح کے کئی اور فائدے اٹھا لیتا ہوں تو یہ چیز واضح تھی کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کو یہ باتیں معلوم کرانے کی نیت سے نہیں کہی تھیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو لاٹھی کے متعلق اس سے بڑھ کر علم تھا، لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے سوال کیا گیا تھا جس کا جواب دینا ضروری تھا اس لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں تھا کہ لاٹھی سے حاصل ہونے والے فوائد کا ذکر کر کے اس سوال کا جواب دے دیں جس میں یہ پہلو بھی ہو کہ اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ان پر جو انعام کیا تھا اس کا اعتراف کیا جائے، اس کے فوائد گنوائے جائیں اور اس پر اس کا شکر بجا لانے کا التزام کیا جائے۔

بعض جاہلوں کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى) فرما کر لاٹھی کی ماہیت دریافت کی تھی اس کے فوائد نہیں پوچھے تھے لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام اس سوال کا درست جواب نہ دے سکے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کی درست توجیہ وہی ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں وہ یہ کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے پہلے تو سوال کا (هِيَ عَصَايَ) کہہ کر جواب دیا پھر اس لاٹھی کی صورت میں اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی نعمت کا اعتراف کرتے ہوئے اور اس عطیے پر اس کا شکر بجا لاتے ہوئے اس کے فوائد گنوائے ایسے سوالات کے موقع پر انبیاء کرام علیہم السلام اور اہل ایمان کے جواب کا یہی طریقہ ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو گنوانا شروع کر دیتے ہیں اور ان نعمتوں پر واضح طور پر شکر بجا لاتے ہیں۔ ارشاد باری ہے (وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ۔ اور اپنے رب کی نعمت کو بیان کرو)۔



سُورَةُ الأَنبِيَاءِ

ایک کھیت کے بارے میں سلیمانؑ کا فیصلہ

قول باری ہے (وَدَاوٗدَ وَسُلَیْمٰنَ اِذْ یَحْکُمٰنِ فِی الْحَرْثِ اِذْ نَفَشَتْ فِیْہِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَکُنَّا لِحُکْمِہِمْ شٰہِدِیْنَ فَفَہَّمْنٰہَا سُلَیْمٰنَ وَکُلًّا اٰتَیْنَا حُکْمًا وَّعِلْمًا۔ اور اسی نعمت سے ہم نے داؤد و سلیمان کو سرفراز کیا۔ یاد کرو وہ موقع جب کہ وہ دونوں ایک کھیت کے مقدمے میں فیصلہ کر رہے تھے جس میں رات کے وقت دوسرے لوگوں کی بکریاں پھیل گئی تھیں اور ہم ان کی عدالت کو دیکھ رہے تھے۔ اس وقت ہم نے صحیح فیصلہ سلیمان کو سمجھا دیا حالانکہ حکم اور علم ہم نے دونوں ہی کو عطا کیا تھا) ہمیں عبداللہ بن محمد بن اسحاق مروزی نے روایت بیان کی، انھیں الحسن بن ابی ربیع جرجانی نے، انھیں عبدالرزاق نے معمر سے اور انھوں نے قتادہ سے کہ قول باری (نَفَشَتْ فِیْہِ غَنَمُ الْقَوْمِ) کا مفہوم ہے کہ لوگوں کی بکریاں کھیت میں گھس گئی تھیں۔ معمر کہتے ہیں کہ زہری نے فرمایا: نفش صرف رات کے وقت ہوتا ہے اور ھمل دن کے وقت"۔ قتادہ کا قول ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے یہ فیصلہ دیا تھا کہ یہ بکریاں کھیت والے اپنے قبضے میں کرلیں۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے صحیح فیصلہ حضرت سلیمان علیہ السلام کو سمجھا دیا۔ جب آپ کو حضرت داؤد علیہ السلام کے فیصلے کی خبر ملی تو آپ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے فرمایا کہ کھیت والے ان بکریوں کو پکڑ لیں گے اور انھیں ایک سال تک اپنے قبضے میں رکھ کر ان کے دودھ ان کے بچوں اور ان کے اُون سے فائدہ اٹھائیں گے۔

ابواسحاق نے مرۃ سے اور انھوں نے مسروق سے قول باری (وَدَاوٗدَ وَسُلَیْمٰنَ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ انگور کی بیلوں کا کھیت تھی، رات کے وقت بکریاں اس میں پھیل گئیں۔ کھیت والوں نے حضرت داؤد علیہ السلام کے پاس استغاثہ دائر کر دیا آپ نے فیصلہ دیا کہ بکریاں کھیت والوں کے حوالے کر دی جائیں، پھر یہ لوگ حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس سے گزرے اور ان سے اس فیصلے کا ذکر کیا۔ آپ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے فیصلہ دیا کہ بکریاں کھیت والوں کے حوالے کر دی جائیں گی

وہ ان سے فائدہ اٹھاتے رہیں گے، بکریوں والے کھیت میں کام کریں گے یہاں تک کہ جب اس جیسی فصل تیار کرلیں گے جو بکریوں کے چر جانے کے وقت تھی تو بکریاں ان کے حوالے کر دی جائیں گی۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی (فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ) علی بن زید نے حسن سے، انھوں نے احنف سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت داؤد اور سلیمان علیہما السلام کے اس واقعہ کے سلسلے میں اس قسم کی روایت کی ہے۔

کسی کے مویشی کسی اور کے کھیت میں چر جائیں تو کیا فیصلہ ہوگا ؟

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا قول ہے کہ اگر رات کے وقت بھیڑ بکریاں کسی شخص کا کھیت چر جائیں اور اسے اجاڑ دیں تو ان کے مالک پر اس نقصان کا تاوان عائد ہوگا لیکن اگر دن کے وقت بھیڑ بکریاں کھیت میں گھس کر فصل کو اجاڑ دیں تو مالک پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوگا۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک ایسا واقعہ خواہ دن کے وقت پیش آئے یا رات کے وقت، مالک پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوگا بشرطیکہ مالک نے ان جانوروں کو خود نہ بھیجا ہو۔ جو لوگ پہلے مسلک کے قائل ہیں انھوں نے حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام کے اس واقعہ سے استدلال کیا ہے۔ ان دونوں حضرات نے تاوان لینے پر اتفاق کیا تھا، ان کا استدلال اس روایت سے بھی ہے جسے ہمیں ابوداؤد نے بیان کیا ہے، انھیں احمد بن محمد بن ثابت مروزی نے، انھیں عبدالرزاق نے، انھیں معمر نے زہری سے، انھوں نے حرام بن محیصہ سے اور انھوں نے اپنے والد سے کہ حضرت براء بن عازب رضؓ کی ایک اونٹنی کسی شخص کے باغ میں داخل ہوگئی اور اسے اجاڑ دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا یہ فیصلہ سنایا کہ اموال کے مالکوں پر دن کے وقت ان کی حفاظت لازم ہے اور مویشیوں کے مالکوں پر رات کے وقت انھیں باندھ کر رکھنا ضروری ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمود بن خالد نے، انھیں الفریابی نے زہری سے، انھوں نے حرام بن محیصہ انصاری سے اور انھوں نے حضرت براء بن عازب رضؓ سے، وہ کہتے ہیں کہ ان کی ایک منہ زور اور بدخو اونٹنی تھی ایک دن وہ ایک باغ میں گھس گئی اور وہاں تباہی مچا دی۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلے میں گفتگو کی۔ آپ نے یہ فیصلہ سنایا کہ باغ کے مالکوں کی ذمہ داری ہے کہ دن کے وقت باغ کی حفاظت کریں اور مویشیوں کے مالکوں کی ذمہ داری ہے کہ رات کے وقت انھیں سنبھالیں یعنی باندھ کر رکھیں۔ اگر رات کے وقت کوئی چوپایہ کسی کا کچھ نقصان کرے گا تو اس

کے مالک پر اس کا تاوان عائد ہوگا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلی حدیث میں حرام بن محیصہ نے اپنے والد سے روایت کرتے ہوئے بیان کیا ہے کہ حضرت براء بن عازبؓ کی ایک اونٹنی تھی اور اس حدیث میں حرام بن محیصہ نے براہ راست حضرت براء سے روایت کی ہے، پہلی حدیث میں رات کے وقت چوپائے سے پہنچنے والے نقصان کے تاوان کا ذکر نہیں ہے اس میں صرف حفاظت کا ذکر ہے۔ یہ بات متن حدیث نیز اس کی سند میں اضطراب پر دلالت کرتی ہے۔ سفیان بن حسین نے زہری سے اور انھوں نے حرام بن محیصہ سے روایت کی ہے جس میں انھوں نے کہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی قسم کا کوئی تاوان عائد نہیں کیا آپ نے اس موقعہ پر آیت (وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ) کی تلاوت فرمائی تھی۔

اہل علم کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حضرت داؤد اور سلیمان علیہما السلام نے اس سلسلے میں جو فیصلہ سنایا تھا وہ اب منسوخ ہے۔ وہ اس طرح کہ حضرت داؤد علیہ السلام نے بکریاں کھیت کے مالک کے حوالے کرنے کا فیصلہ دیا تھا جبکہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے ان بکریوں سے پیدا ہونے والے بچے اور بکریوں کا اُون اس کے حوالے کرنے کا فیصلہ سنایا تھا اور مسلمانوں کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس شخص کی بکریاں کسی کے کھیت میں گھس جائیں تو اس پر ان بکریوں کو نہ ان کے بچوں کو اور نہ ہی ان کا دودھ اور اُون کھیت کے مالک کے حوالے کردینا واجب ہوتا ہے اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ دونوں فیصلے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت کی بنا پر منسوخ ہو چکے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ واقعہ کئی احکام کو متضمن ہے، ایک یہ کہ بکریوں کے مالک پر تاوان واجب ہوگیا، دوسرے یہ کہ تاوان کی کیفیت بیان کردی گئی۔ تاوان کی کیفیت تو منسوخ ہوگئی لیکن نفس تاوان منسوخ نہیں ہوا اس کے نسخ کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے نکلی ہوئی ایک حدیث کی بنا پر تاوان کے نسخ کا ثبوت بھی مہیا ہوگیا ہے اس حدیث کو اہل علم نے قبول کرکے اس پر عمل بھی کیا ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ اور ہزیل بن شرحبیلؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (العجماء جبار چوپائے کی وجہ سے پہنچنے والے نقصان کا کوئی تاوان نہیں) بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں (جرح العجماء جبار۔ چوپائے کے لگائے ہوئے زخم کا کوئی تاوان نہیں) اس حدیث پر عمل پیرا ہونے میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے یعنی اگر کوئی چوپایہ رسی تڑا کر بھاگ نکلے اور کسی انسان یا مال کو نقصان پہنچا دے تو اس کے مالک پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوگا بشرطیکہ

مالک نے خود اسے نہ چھوڑا ہو۔ جب اس حدیث پر سب کے نزدیک عمل ہوتا ہے اور اس کا عموم دن اور رات کے دوران پہنچنے والے نقصان کے تاوان کی نفی کرتا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام کے واقعہ کے سلسلہ میں جس حکم کا ذکر کیا گیا ہے وہ اب منسوخ ہے نیز حضرت براء بن عازبؓ کے واقعہ کے سلسلے میں رات کی صورت میں تاوان کے ایجاب کا جو ذکر ہے وہ بھی منسوخ ہے۔ تاوان کے موجب تمام اسباب میں رات یا دن کے لحاظ سے تاوان کے ایجاب یا اس کی نفی کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ جب سب کا اس پر اتفاق ہوگیا کہ دن کے وقت چوپائے کی وجہ سے پہنچنے والے نقصان کا کوئی تاوان نہیں تو اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ رات کے وقت کا حکم بھی ایسا ہی ہو

حضرت براء بن عازبؓ کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تاوان واجب کر دیا تھا۔ ممکن ہے کہ آپ نے تاوان صرف اس لیے واجب کر دیا ہو کہ خود مالک نے اونٹنی کو ادھر جانے کے لیے کھول دیا تھا۔ سب کو یہ بات معلوم ہے کہ رات کے وقت مویشیوں کو فصلوں اور باغات کے درمیان ہانک کر لے جانے کی صورت میں کچھ جانوروں کا فصلوں میں گھس جانا یقینی ہوتا ہے خواہ ہانک کر لے جانے والے کو اس کا علم نہ بھی ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس روایت کے ذریعے ایسے ہی مویشیوں کا حکم بیان کر دیا جب ان کی وجہ سے کسی کھیت اور فصل کو نقصان پہنچ گیا ہو۔ اس روایت کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس کے ذریعے مویشیوں کو فصلوں کے بیچ سے ہانک کر لے جانے اور انھیں فصلوں میں چھوڑنے کی صورت میں تاوان واجب ہو جائے گا خواہ ہانکنے والے کو اس کا علم بھی نہ ہو، اس صورت میں علم ہو جانے اور نہ ہونے کی دونوں حالتوں کا حکم یکساں ہوگا۔ یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام کا واقعہ بھی اسی نوعیت کا ہو کہ مالک نے رات کے وقت ان بکریوں کو چھوڑا ہو اور ہانک کر لے جا رہا ہو کہ بکریاں کھیت میں پھیل گئی ہوں اور اسے اس کا علم نہ ہوا ہو۔ اور پھر اسی وجہ سے دونوں حضرات نے مالک پر تاوان واجب کر دیا ہو۔ جب اس واقعہ میں یہ احتمال پیدا ہوگیا تو اب اختلافی نکتے پر اس کی دلالت ثابت نہیں ہوگی۔

اجتہادی فیصلے

اگر کوئی مجتہد کسی پیش آمدہ واقعہ کے متعلق اپنے اجتہاد کی روشنی میں کوئی حکم بیان کرتا ہے تو اس بارے میں اختلاف کرنے والے دو گروہوں میں بٹے ہوتے ہیں۔ ایک گروہ کا قول ہے کہ حق ایک ہوتا ہے جبکہ دوسرے گروہ کا قول ہے کہ اس حکم سے اختلاف کرنے والے تمام لوگوں کے اقوال حق ہوتا ہے۔

ہر گروہ نے اپنے قول کے حق میں آیت سے استدلال کیا ہے۔ وہ اس طرح کہ جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ایک کے قول میں ہوتا ہے ان کا خیال یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا (فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ) تو اس نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو مسئلہ کے درست فہم کے ساتھ مخصوص کر دیا۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے بارے میں یہ بات نہیں فرمائی۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام اللہ کے نزدیک حق تک رسائی حاصل کرنے والے تھے، داؤد علیہ السلام نہیں تھے کیونکہ اگر حق دونوں حضرات کے قول میں ہوتا تو پھر صرف حضرت سلیمان علیہ السلام کی تخصیص نہیں ہوتی اور حضرت داؤد علیہ السلام کو نظر انداز کر کے حضرت سلیمان علیہ السلام کی تخصیص کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ دوسرا گروہ جو ہر مجتہد کی رائے اور اس کے لگائے ہوئے حکم کو درست سمجھتا ہے۔ اس کا کہنا یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام کے دیے ہوئے فیصلے پر ان کی تعنیف نہیں کی اور نہ ہی انہیں مخطی قرار دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ دونوں حضرات اپنے اپنے قول میں مصیب اور حق رسا تھے تفہیم کے ساتھ حضرت سلیمان علیہ السلام کی تخصیص اس پر دلالت نہیں کرتی کہ حضرت داؤد علیہ السلام غلطی پر تھے۔ وہ اس طرح کہ یہ کہنا درست ہے کہ حضرت سلیمانؑ کو مطلوب کی حقیقت تک رسائی ہو گئی تھی اس لیے تفہیم کے ساتھ ان کی تخصیص کر دی گئی اس کے برعکس حضرت داؤدؑ کو عین مطلوب تک رسائی نہیں ہوئی تھی۔ اگرچہ انھیں جس چیز کا مکلف بنایا گیا تھا اس میں وہ مصیب اور حق رسا تھے۔

بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ حضرت داؤد اور حضرت سلیمان علیہما السلام دونوں نے بطریق نص فیصلہ سنایا تھا اس میں ان کے اجتہاد کو کوئی دخل نہیں تھا لیکن حضرت داؤدؑ نے قطعیت کے ساتھ حکم نہیں لگایا تھا اور نہ ہی انھوں نے اپنے اس فیصلے کو نافذ کیا تھا یا یہ کہ آپ کا یہ قول فتوی کے طور پر تھا اس فتوی پر مبنی فیصلے کو نافذ کرنے کے طور پر نہیں تھا یا یہ کہ یہ فیصلہ ایک شرط کے ساتھ مشروط تھا جس کی ابھی تفصیل بیان نہیں ہوئی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو وحی کے ذریعے اس فیصلے سے آگاہ کر دیا جو فیصلہ انھوں نے اس جھگڑے کے سلسلے میں سنایا تھا اور اس کے ذریعے اس حکم کو منسوخ کر دیا جس کے نفاذ کا حضرت داؤد علیہ السلام ارادہ کیے ہوئے تھے۔ ان حضرات کا کہنا یہ ہے کہ آیت میں اس امر پر کوئی دلالت موجود نہیں کہ ان دونوں حضرات نے رائے اور اجتہاد کی بنیاد پر اپنے اپنے فیصلے سنائے تھے۔ ان کے نزدیک قول باری (فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ) کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمانؑ کو ناسخ حکم کی تفہیم عطا کر دی تھی۔ یہ قول ان حضرات کا ہے جو اس بات کے جواز کے قائل نہیں ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اجتہاد اور رائے کی بنیاد پر حکم دیا کرتے تھے بلکہ ان کے نزدیک آپ نص کی بنیاد پر حکم لگایا کرتے تھے۔


سُورَةُ الحَجّ

قرآن میں سجدہ ہائے تلاوت کی تعداد

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف اور فقہاء امصار کا سورۂ حج کے پہلے سجدے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے سب کا قول ہے کہ پہلا سجدہ واجب ہے۔ البتہ سورۂ حج کے دوسرے سجدے نیز مفصل یعنی سورۂ قاف سے لے کر آخر قرآن تک کے سجدوں کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ قرآن میں چودہ سجدے ہیں۔ ان میں سے ایک سورۂ حج کا پہلا سجدہ اور مفصل کے تین سجدے ہیں۔ سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ قرآن کے عزائم سجود یعنی واجب سجدے گیارہ ہیں۔ مفصل کے اندر کوئی سجدہ نہیں ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے "میرے نزدیک یہ بات مستحب ہے کہ قرآن میں تمام مقامات سجود پر سجدہ کیا جائے۔ اسی طرح مفصل کے مقامات سجود اور حٰمٓ کی آیت (اِنْ کُنْتُمْ اِیَّاہُ تَعْبُدُوْنَ) پر سجدہ کیا جائے۔" امام شافعی کا قول ہے کہ قرآن میں سجدوں کی تعداد چودہ ہے سورۂ صٓ کا سجدہ اس میں شامل نہیں ہے اس لیے کہ وہ سجدۂ شکر ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام شافعی نے سورۂ حج کے آخری سجدے کو سجدہ شمار کیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے سورہ صٓ میں سجدہ کیا تھا۔ حٰمٓ کے سجدے کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے "میں سجدہ کی دو آیتوں میں سے آخری آیت پر سجدہ کرتا ہوں" ان کا یہ قول ہمارے اصحاب کے قول کے مطابق ہے۔ حضرت زید بن ثابت نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۂ النجم میں سجدہ نہیں کیا تھا جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا کہنا ہے کہ آپ نے سجدہ کیا تھا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سورۂ النجم میں سجدہ نہ کرنا اس پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ سجدہ واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ عین ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے سجدہ نہ کیا ہو کہ آیت سجدہ کی تلاوت کا وقت ان اوقات میں سے ہو جن میں سجدہ کرنے کی ممانعت ہے اور اس بنا پر آپ نے اس سجدے کو جائز وقت تک کے لیے مؤخر کر دیا ہو۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اس آیت سجدہ کی تلاوت کے وقت بے وضو

ہوں اور با وضو ہونے تک اسے مؤخر کر دیا ہو۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ (اِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ) اور (اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِيْ خَلَقَ) کی آیات سجود پر سجدہ کیا تھا۔

سورۂ حج کے دوسرے سجدے میں اختلافِ ائمہ

سورۂ حج کے آخری سجدہ کے بارے میں سلف کے اندر اختلاف رائے ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ نیز حضرت ابوالدرداءؓ، حضرت عمارؓ اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ سے مروی ہے کہ ان حضرات نے سورۂ حج میں دو سجدوں کا قول کیا ہے۔ انھوں نے یہ بھی فرمایا ہے کہ یہ سورت دو سجدوں کی بنا پر دوسری سورتوں پر فضیلت رکھتی ہے۔ خارجہ بن مصعب نے ابوحمزہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ سورۂ حج میں ایک سجدہ ہے۔ سفیان بن عیینہ نے عبدالاعلیٰ سے انھوں نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ پہلا سجدہ عزائم میں سے ہے یعنی واجب ہے اور دوسرا سجدہ تعلیم ہے۔ منصور نے حسن سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا "سورۂ حج میں ایک سجدہ ہے" حسن، ابراہیم، سعید بن جبیر، سعید بن المسیب اور جابر بن زید سے مروی ہے کہ سورۂ حج میں ایک ہی سجدہ ہے۔ ہم نے پہلے حضرت ابن عباسؓ سے منقول روایت کا ذکر کیا ہے کہ سورۂ حج میں دو سجدے ہیں۔ سعید بن جبیر کی روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے یہ بیان کیا کہ پہلا سجدہ واجب اور دوسرا سجدہ تعلیم ہے۔ اس کا مفہوم — واللہ اعلم — یہ ہے کہ پہلا سجدہ ہی وہ سجدہ ہے جسے آیت تلاوت کرنے پر بجالانا واجب ہے اور دوسرا سجدہ اگرچہ اس میں سجدہ کا لفظ موجود ہے وہ صرف نماز کی تعلیم کے لیے ہے جس میں رکوع اور سجود کی ادائیگی ہوتی ہے۔ اس کا مفہوم اس روایت کے مفہوم کی طرح ہے جو سفیان نے عبدالکریم سے اور انھوں نے مجاہد سے نقل کی ہے، جس میں انھوں نے کہا ہے کہ سورۂ حج کے آخر میں جو سجدہ ہے وہ صرف نصیحت و موعظت کے لیے ہے وہ حقیقت میں سجدہ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ (ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا رکوع اور سجدہ کرو) اور ہم رکوع و سجود کرتے ہیں۔

اس طرح حضرت ابن عباسؓ کے قول کا وہی مفہوم ہے جو مجاہد کے قول کا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سلف میں سے جن حضرات سے یہ مروی ہے کہ سورۂ حج میں دو سجدے ہیں۔ ان کی مراد یہ ہے کہ اس صورت میں دو مقامات پر سجدے کا ذکر ہے، پہلا سجدہ ہی واجب ہے دوسرا سجدہ واجب

نہیں جیساکہ اس بارے میں حضرت ابن عباسؓ کی رائے ہے۔ سورۂ حج کی دوسری آیت سجدہ مقامات سجود میں سے نہیں ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس آیت میں سجدے کے ساتھ رکوع کا بھی ذکر ہوا ہے جب کہ رکوع اور سجود کو یکجا کرنا نماز کے ساتھ مخصوص ہے اس لیے دراصل اس آیت میں نماز کا حکم ہے اور نماز کا حکم جس میں سجدہ بھی شامل ہے مقام سجدہ نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (اَقِیۡمُوا الصَّلٰوۃَ نماز قائم کرو) مقام سجدہ نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (یَا مَرۡیَمُ اقۡنُتِیۡ لِرَبِّكِ وَاسۡجُدِیۡ وَارۡكَعِیۡ مَعَ الرّٰكِعِیۡنَ اے مریم! اپنے رب کی اطاعت گزار بن جاؤ اور سجدہ کرو اور رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرو) یہ آیت مقام سجدہ نہیں ہے۔ اسی طرح ارشاد باری ہے (فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَكُنۡ مِّنَ السّٰجِدِیۡنَ۔ اپنے رب کے حمد کی تسبیح کرو اور سجدہ کرنے والوں میں سے بن جا) یہ آیت بھی مقام سجدہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس میں نماز پڑھنے کا حکم ہے جس طرح قول باری (وَارۡكَعُوۡا مَعَ الرّٰكِعِیۡنَ) میں نماز پڑھنے کا حکم ہے۔

مُضۡغَۃ، عَلَقَۃ کو انسان قرار نہیں دیا جاسکتا

قول باری ہے (مُخَلَّقَۃٍ وَّغَیۡرِ مُخَلَّقَۃٍ۔ جو شکل والی بھی ہوتی ہے اور بے شکل بھی) قتادہ نے کہا "بچہ تام الخلقت بھی ہوتی ہے اور ناتمام بھی"۔ مجاہد کا قول ہے "شکل والی بھی اور بے شکل بھی" حضرت ابن مسعودؓ کا قول ہے ________ کہ جب رحم میں نطفہ پہنچ جاتا ہے تو اسے ایک فرشتہ اپنی ہتھیلی پر اٹھا کر کہتا ہے۔ اے رب! یہ نطفہ تام الخلقت ہوگا یا ناتمام" اگر ناتمام ہوگا تو رحم اسے خون کی شکل میں خارج کر دے گا اور اگر تام الخلقت ہوگا تو اس کا رزق اور اس کی عمر، نیز مذکر یا مؤنث، نیک بخت ہے یا بدبخت، فرشتہ یہ تمام تفصیلات درج کر دے گا۔ ابوالعالیہ کا قول ہے کہ غیر مخلقۃ سے استقاط کی شکل میں گر جانے والا بچہ مراد ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری مضغۃ مخلقۃ گوشت کی بوٹی سے جو شکل والی ہوتی ہے) کا ظاہر، اس بات کا مقتضی ہے کہ گوشت کی بوٹی کو انسان قرار نہ دیا جائے جس طرح یہ اس امر کا مقتضی ہے کہ خون کے لوتھڑے کو، نطفہ اور مٹی کو بھی انسان نہ کہا جائے۔ رحم میں جنین کے ان تمام مراحل کے بیان سے دراصل اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنی قدرت کاملہ اور اپنی مشیت کے نقاط سے آگاہ کیا ہے کہ ان کے نطفہ، علقہ (خون کے لوتھڑے) اور مضغہ (گوشت کی بوٹی سے جو کسی بھی زاویے سے انسان نہیں ہوتا اور جس میں کوئی ترکیب تعدیل اعضا نہیں ہوتی اور نہ ہی کوئی تشکیل ہوتی ہے ایک متناسب الاعضاء اور پورے ڈیل ڈول کا انسان

پیدا فرما دیا۔ یہ اس امر کی متقاضی ہے کہ مضغہ کو انسان قرار نہ دیا جائے۔ جس طرح نطفہ اور علقہ انسان نہیں کہلا سکتے۔ جب یہ انسان قرار نہیں دیا جا سکتا تو اسے حمل بھی قرار نہیں دیا جا سکتا ——— اس لیے گوشت کے اس لوتھڑے کے اسقاط سے عدت کی مدت ختم نہیں ہو سکتی اس لیے کہ اس میں انسانی صورت کا ظہور نہیں ہوتا۔ اور اس طرح اس کی حیثیت نطفہ اور علقہ جیسی ہوتی ہے۔ یہ دونوں چیزیں حمل نہیں کہلاتیں اور رحم سے ان کے خروج کی بنا پر عدت کی مدت ختم نہیں ہوتی۔ حضرت ابن مسعودؓ کا قول جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے اس پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ انھوں نے یہ فرمایا ہے کہ جب نطفہ رحم میں آ جاتا ہے تو ایک فرشتہ اسے اپنی ہتھیلی پر اٹھا کر کہتا ہے "پروردگار! یہ تام الخلقت ہوگا یا ناتمام"؛ اگر یہ ناتمام ہوگا تو رحم اسے خون کی شکل میں خارج کر دے گا۔

حضرت ابن مسعودؓ نے بتایا کہ رحم جس خون کو خارج کر دیتا ہے وہ حمل نہیں ہوتا خواہ یہ خون لوتھڑے کی شکل میں جم گیا ہو یا اس میں سیلان پایا جاتا ہو اس سے اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ اس میں جب تک انسانی خلقت کا ظہور نہ ہو جائے اس وقت تک یہ حمل نہیں کہلا سکتا اور اس کے خروج سے عدت کی مدت اختتام پذیر نہیں ہوتی کیونکہ یہ پیدا ہونے والا بچہ نہیں ہوتا جس طرح نطفہ اور علقہ، ولد نہیں کہلا سکتے اور ان کے خروج سے عدت ختم نہیں ہوتی۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں سفیان نے اعمش سے انھیں زید بن وہب نے، انھیں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے، انھوں نے کہا کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور آپ صادق و مصدوق ہیں کہ "تم میں سے ہر ایک کی تخلیق اس طرح ہوتی ہے کہ وہ چالیس دنوں تک اپنی ماں کے رحم میں نطفہ کی شکل میں رہتا ہے پھر اتنے ہی دنوں تک علقہ یعنی خون کے لوتھڑے کی صورت میں رہتا ہے پھر اتنے ہی دنوں تک گوشت کی بوٹی کی شکل اختیار کیے رہتا ہے۔ پھر اس کی طرف ایک فرشتہ بھیجا جاتا ہے اور اسے چار باتیں لکھنے کا حکم ملتا ہے چنانچہ وہ اس کا رزق، اس کی عمر، اس کا عمل احاطۂ تحریر میں لے آتا ہے پھر یہ بھی لکھتا ہے کہ آیا خوش بخت ہوگا یا بدبخت۔ پھر اس میں روح پھونک دی جاتی ہے"۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا کہ انسان کی تخلیق کے مراحل یہ ہیں کہ پہلے چالیس دنوں تک نطفہ کی شکل میں رہتا ہے پھر چالیس دن خون کے لوتھڑے کی شکل میں اور پھر چالیس دن گوشت کی بوٹی کی صورت میں۔ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ اگر عورت اپنے رحم سے خون کے لوتھڑے کو خارج کر دے تو اس لوتھڑے کو کسی گنتی میں نہیں لایا جاتا اور اس کی وجہ سے عدت ختم نہیں ہوتی اگرچہ خون کا یہ لوتھڑا نطفہ ہی سے اگلے مرحلے کے طور پر یہ شکل اختیار کرتا ہے۔ اسے کسی شمار میں نہ لانے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اس میں

انسانی صورت کا وجود نہیں ہوتا یعنی کیفیت مضغہ یعنی گوشت کی بوٹی کی ہوتی ہے۔ اس میں انسانی صورت کا وجود نہیں ہوتا اس لیے اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا اور اس کی حیثیت نطفہ اور علقہ جیسی ہوتی ہے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ وہ بات جس کی بنا پر انسان گدھے اور دوسرے تمام جانوروں سے متمیز ہوتا ہے وہ اس کا وجود ہے جو انسانی ڈھانچہ اور انسانی شکل و صورت پر مبنی ہوتا ہے۔ اس لیے جب تک سقط یعنی وقت سے پہلے گر جانے والا حمل انسانی صورت کا حامل نہیں ہوگا وہ ولد نہیں کہلائے گا۔ اس کی حیثیت نطفہ اور علقہ جیسی ہوگی اور ولد نہ ہونے کی وجہ سے عدت ختم نہیں ہوگی۔ یہ بھی ممکن ہے عورت کے رحم سے خارج ہونے والا سقط جس میں انسانی نقش ابھی ابھرا نہ ہو، منجمد خون یا کوئی بیماری یا حیض ہو اس لیے اسے ولد قرار دے کر عدت کی مدت کے اختتام کا فیصلہ دے دینا ہمارے لیے جائز نہ ہوگا۔ ایسے سقط کے بارے میں زیادہ سے زیادہ جو بات کہی جا سکتی تھی وہ یہ تھی کہ اس میں دونوں احتمال موجود تھے یہ بھی احتمال تھا کہ یہ ولد کی شکل اختیار کر لیتا اور یہ بھی احتمال تھا کہ ولد کی شکل اختیار نہ کرتا۔ اس احتمال اور شک کی بنا پر اسے عدت کو ختم کرنے والا سبب قرار نہیں دیا جا سکتا۔ علاوہ ازیں انقضاء عدت کے لیے ایسی چیز کا اعتبار بے معنی اور ساقط ہے جس سے بچے کی تشکیل کا امکان بھی ہوتا ہے اور عدم امکان بھی، کیونکہ فی الحال تو اس میں بچے کے نقوش ظاہر نہیں ہوتے اس لیے اس کا اعتبار نہیں کیا جا سکتا۔ یہی کیفیت علقہ اور نطفہ کی ہوتی ہے کہ ان میں یہ امکان ہوتا ہے کہ یہ فطری مراحل طے کر کے بچے کی شکل اختیار کر لے اور یہ بھی امکان ہوتا ہے کہ ان مراحل کو طے کرنے کی نوبت ہی نہ آئے اور اس سے بچے کی تشکیل نہ ہو سکے۔ حالانکہ رحم ان دونوں چیزوں پر مشتمل ہوتا ہے اور اس کے اندر یہ دونوں چیزیں موجود ہوتی ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ نطفہ انسانی رحم مادر میں چالیس دنوں تک نطفہ کی شکل میں اور اگلے چالیس دنوں تک علقہ کی شکل میں رہتا ہے۔

انقضاء عدت کے لیے علقہ اور مضغہ کا اعتبار نہ ہوگا

اس کے باوجود بھی کسی نے انقضائے عدت کے لیے علقہ کا اعتبار نہیں کیا۔ اس لیے مضغہ کا بھی یہی حکم ہوگا۔

اسماعیل بن اسحاق نے درج بالا صورت کے قائلین پر اعتراض کرتے ہوئے تحریر کیا ہے کہ ایک گروہ ایسا بھی ہے جو اس مسلک کا حامی ہے کہ سقط کے خروج کی بنا پر اس وقت تک عدت ختم نہیں ہوتی اور ام ولد آزاد نہیں ہوتی جب کہ اس میں انسانی خلقت مثلاً ہاتھ پاؤں وغیرہ کا ظہور نہ ہو گیا ہو۔ اسماعیل

کے خیال میں یہ مسلک درست نہیں ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بتا دیا کہ گوشت کی وہ بوٹی یعنی مضغہ جس نے ابھی انسانی شکل نہ پائی ہو وہ بھی انسانی خلقت میں داخل ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ذکر کیا ہے جس طرح وہ بوٹی جس نے انسانی شکل پالی ہو اس میں داخل ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مضغہ کی صورت میں جو بھی چیز ہو خواہ وہ مخلقہ ہو یا غیر مخلقہ وہ حمل کہلائے گی۔ یہاں تک کہ ماں کے پیٹ سے بچے کی پیدائش ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے (وَاُولَاتُ الاحمالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ اور حاملہ عورتوں کی عدت کی مدت وضع حمل ہے) اس لیے ایسے سقط کے خروج کی صورت میں عدت کی مدت ختم ہو جائے گی اور ام ولد آزاد ہو جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسماعیل بن اسحاق کا یہ قول اور اس کا یہ استدلال اس کی کوتاہ بینی اور آیت کے مقتضیٰ سے چشم پوشی کی نشاندہی کرتا ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے آیت کے ذریعہ یہ خبر نہیں دی ہے کہ علقہ اور مضغہ ولد ہوتا ہے یا حمل، اللہ تعالیٰ نے تو صرف اس امر کا ذکر کیا ہے کہ اس نے ہمیں مضغہ اور علقہ سے پیدا فرمایا جس طرح اس بات کی خبر دی کہ اس نے ہمیں نطفہ اور مٹی سے پیدا کیا ہے اور یہ بات سب کے لیے واضح ہے کہ جب اس نے یہ خبر دی کہ ہمیں مضغہ اور علقہ سے پیدا کیا گیا ہے تو یہ خبر خود اس امر کی مقتضی ہو گئی کہ ولد نہ تو نطفہ ہو نہ علقہ اور نہ ہی مضغہ اس لیے کہ اگر ان تینوں چیزوں کو ولد قرار دیا جاتا تو یہ کہنا درست نہ ہوتا کہ ولد کی تخلیق ان تینوں چیزوں سے ہوتی ہے اس لیے کہ جو چیز پہلے ہی ولد بن چکی ہو اس کے متعلق یہ کہنا درست نہیں ہوتا کہ اس چیز سے ولد کی تخلیق ہوتی ہے جبکہ وہ چیز خود ولد ہوتی ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مضغہ یعنی گوشت کی وہ بوٹی جس میں ابھی انسانی نقوش ابھرے نہ ہوں ولد نہیں ہو سکتی۔

اسماعیل نے کہا ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بتا دیا کہ گوشت کی وہ بوٹی یعنی مضغہ جس نے ابھی انسانی شکل نہ پائی ہو وہ بھی انسانی خلقت میں داخل ہے جس کا اللہ تعالیٰ نے آیت میں ذکر کیا ہے جس طرح وہ بوٹی جس نے انسانی شکل پالی ہو اس میں داخل ہے۔" اسماعیل کا یہ استدلال اگر درست مان لیا جائے تو اس سے اس پر یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ نطفہ کے بارے میں بھی یہی بات کہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے خلقت انسانی کے ذکر کے ضمن میں نطفہ کا بھی ذکر فرمایا ہے۔ جس طرح مضغہ کا ذکر کیا ہے اس بنا پر نطفہ کو بھی ولد اور حمل قرار دینا چاہیے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تخلیق انسان کے سلسلے میں اس کا بھی ذکر فرمایا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ ذکر کیا ہے کہ اس نے ہمیں مضغہ سے پیدا کیا ہے جو مخلقہ بھی

ہوتا ہے اور غیر مخلّقہ بھی۔ مخلّقہ شکل والے مضغہ کو کہتے ہیں اور غیر مخلّقہ، بے شکل مضغہ کا نام ہے جب
یہ کہنا درست ہے کہ اس نے تمہیں شکل والے مضغہ سے پیدا کیا ہے جبکہ شکل والا مضغہ ولد ہوتا ہے۔
تو اب بے شکل والے مضغہ کے ولد ہونے میں کوئی امتناع نہیں ہے جب کہ اس نے فرما دیا کہ "تمہیں اس
نے بے شکل والے مضغہ سے پیدا کیا"۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مخلقہ کے یہ معنی لینا درست ہے کہ گوشت کی وہ بوٹی جس میں
انسانی شکل کے بعض گوشے ابھر آئے ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے یہ فرما کر کہ "اس نے تمہیں اس بوٹی سے پیدا کیا"
تخلیق کا اتمام اور اس کی تکمیل مراد لی ہے۔ اس لیے وہ چیز جس میں ابھی تخلیق کا عمل ابھرا نہ ہو اس میں
اور نطفہ میں کوئی فرق نہیں ہوتا، اس لیے کہ اس میں بھی صورت گری نہیں ہوتی۔ اس لیے قول باری
"اس نے تمہیں اس بوٹی سے پیدا کیا" کا مفہوم یہ ہوگا کہ اس نے اس بوٹی سے بچے کی تخلیق کی اگرچہ اس
تخلیق سے پہلے یہ بوٹی بچے کی شکل میں نہیں تھی۔ آیت کے الفاظ کا یہی حقیقی مفہوم اور اس کا ظاہر ہے
رہ گیا قول باری (وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) تو یہ بات واضح ہے کہ
اس سے بچے کو جنم دینا مراد ہے۔ اس لیے پیدا ہونے والا اگر ولد نہیں ہوگا تو وہ مراد نہیں ہوگا جس
کے اندر غور و فکر کا ادنیٰ مادہ بھی ہے اسے اس بارے میں کوئی اشکال پیش نہیں آسکتا۔

اسماعیل نے کہا ہے "آیت میں مذکور مضغہ اور اس سے ماقبل مذکور علقہ یا تو ولد ہوگا یا ولد
نہیں ہوگا۔ اگر وہ تخلیق سے پہلے ولد ہے تو اس کا حکم تخلیق سے پہلے اور تخلیق کے بعد یکساں ہوگا۔
اور اگر وہ تخلیق تک ولد نہیں ہوگا تو پھر اسے اپنے باپ کا وارث نہیں ہونا چاہیے۔ جب باپ کا
اس وقت انتقال ہو جائے جس وقت ماں کے پیٹ میں اس کا حمل ٹھہر جائے اور ابھی اس کی تخلیق نہ
ہوئی ہو"۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ کوتاہ بینی کی ایک اور مثال ہے اور فقہاء کے اجماع کی بنا پر
یہ ایک متناقض استدلال ہے۔

زیادہ سے زیادہ مدتِ حمل دو یا چار سال ہے

وہ اس طرح کہ سب کو اس بات کا علم ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی چھوڑ کر وفات پا جائے
اور اس کی بیوی دو سال کی مدت پر بچے کو جنم دے جیسا کہ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت بعض فقہاء
کے نزدیک دو سال ہے یا چار سال کی مدت پر بچے کو جنم دے جیسا کہ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت، دوسرے
فقہاء کے نزدیک چار سال ہے تو ان دونوں صورتوں میں وہ بچہ اپنے باپ کا وارث قرار پائے گا۔

اب یہ بات واضح ہے کہ ایسا بچہ اپنے باپ کی وفات کے وقت ماں کے پیٹ میں نطفہ کی شکل میں ہوگا۔ لیکن اس کے باوجود وہ اپنے باپ کا وارث ہوگا۔ اس کے ساتھ یہ حقیقت بھی اپنی جگہ قائم ہے کہ نطفہ نہ تو حمل ہوتا ہے اور نہ ہی ولد اور اس کی وجہ سے عدت کی مدت بھی ختم نہیں ہوتی اور نہ ہی ام ولد آزاد ہوتی ہے۔ اس وضاحت سے اسماعیل کے استدلال کا فساد اور اس کے قول کا تناقض واضح ہوگیا۔ اس کا ولد ہونا اس کی میراث کی علت نہیں ہوتی اس لیے کہ اگر مردہ بچہ پیدا ہوجائے تو اس کی پیدائش کی بنا پر حاملہ کی عدت ختم ہوجاتی ہے اور ماں کا ام ولد ہونا ثابت ہوجاتا ہے لیکن مردہ بچہ وارث نہیں بنتا۔ بعض دفعہ بچہ اپنے باپ کے نطفے سے نہیں ہوتا لیکن وہ اس کا وارث بن جاتا ہے جبکہ وہ فراش یعنی نکاح وغیرہ کی بنا پر وہ اس کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر عورت کے ہاں زنا سے کوئی بچہ پیدا ہوتا ہے تو اس کا نسب زانی کے ساتھ ملحق نہیں ہوتا بلکہ وہ صاحب فراش یعنی اس عورت کے شوہر کا بیٹا قرار پاتا ہے اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ میراث کے حکم کا تعلق باپ سے اس کے نسب کے ثبوت کے ساتھ ہوتا ہے اس بات کے ساتھ نہیں ہوتا کہ وہ اپنے باپ کے نطفے سے ہے۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ ولد زنا، زانی کا وارث نہیں ہوتا اس لیے کہ اس سے اس کے نسب کا ثبوت نہیں ہوتا حالانکہ وہ اس کے نطفے سے ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ میراث کے ثبوت کا تعلق اس امر کے ساتھ نہیں ہوتا کہ وہ اس کے نطفے سے ہے بلکہ اس امر کے ساتھ ہے کہ اس کے نسب کا اس سے ثبوت ہوتا ہے جیسا کہ ہم درج بالا سطور میں بیان کرآئے ہیں۔

اسماعیل نے مزید کہا ہے۔ "اگر یہ کہا جائے کہ بیٹا اپنے باپ کا صرف اس بنا پر وارث ہوتا ہے کہ اس کا وجود اس اصل سے ہوتا ہے جب وہ زندہ رہ جاتا ہے تو وہ وارث ہوتا ہے اور دوسروں کو بھی وارث بناتا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر یہ بات ہے تو پھر اس کی وجہ سے عدت کی مدت ختم نہیں ہونی چاہیے خواہ اس کی خلقت کی تکمیل کیوں نہ ہوگئی ہو یہاں تک کہ وہ زندہ پیدا ہو جائے۔"

مردہ بچے کی پیدائش پر ماں کی عدت ختم ہوجاتی ہے

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسماعیل نے یہ کہہ کر بات کو گڈمڈ کر دیا ہے اور مسئلہ زیر بحث میں غیر متعلقہ پہلو سے گفتگو کی ہے۔ وہ اس طرح کہ اسماعیل کے مدمقابل نے وجوب میراث کو عدت کے خاتمہ کی علت قرار نہیں دیا ہے نہ یہ کہ اس کی وجہ سے ماں ام ولد بن جاتی ہے۔ اہل اسلام کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے کہ مردہ بچے کی پیدائش کی صورت میں سب کے نزدیک ماں کی

عدت ختم ہوجاتی ہے لیکن وہ مردہ بچہ اپنے باپ کا وارث قرار نہیں دیا جاتا بعض دفعہ بچہ وارث ہوجاتا ہے لیکن عدت ختم نہیں ہوتی جبکہ ماں کے پیٹ میں دو بچے ہوں اور وہ ان میں سے ایک کو جنم دے دے اس صورت میں پہلے پیدا ہونے والا بچہ اپنے باپ کا وارث بن جاتا ہے لیکن ماں کی عدت ختم نہیں ہوتی جب تک کہ وہ دوسرے بچے کو جنم نہیں دے دیتی ہے۔ اگر دوسرا بچہ مردہ پیدا ہو تو وہ اپنے باپ کا وارث نہیں ہوتا لیکن ماں کی عدت ختم ہوجاتی ہے۔ جب صورت حال یہ ہے کہ بچے کے لیے بعض دفعہ میراث ثابت ہوجاتی ہے لیکن اس کی پیدائش کے ساتھ ماں کی عدت ختم نہیں ہوتی اور بعض دفعہ عدت ختم ہوجاتی ہے لیکن پیدا ہونے والا بچہ وارث نہیں ہوتا تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان دونوں میں سے کوئی دوسرے کے لیے اصل نہیں ہے اور نہ ہی اس کے ساتھ اس کا اعتبار درست ہے، اس طرح اسماعیل نے اپنی طرف سے اعتراض کے طور پر جو نکتہ اٹھایا تھا وہ ختم ہوگیا اور اس نکتے کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔

اسماعیل نے مزید کہا" اگر یہ کہا جائے کہ وہ حمل ہوتا ہے لیکن ہمیں اس کا علم نہیں ہوتا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات درست نہیں ہوسکتی کہ اللہ تعالیٰ ہمیں ایک ایسی بات کا مکلف بنائے جس کی معرفت کے لیے ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہ ہو۔ اصل بات یہ ہے کہ عورتوں کو اس کا علم ہوتا ہے اور وہ اپنے جسم یا رحم سے گرنے والے گوشت کی بوٹی یا خون اور اس علقہ کے درمیان فرق کرلیتی ہیں جس سے حقیقتہً بچے کی تخلیق ہوتی ہے۔ تقریباً تمام عورتوں کو جسم یا رحم سے گرنے والے گوشت کی بوٹی یا خون اور علقہ کے درمیان کوئی التباس نہیں ہوتا عورتوں کے اندر اس بات کی شناخت کرنے والی عورتوں کا ضرور وجود ہوتا ہے اس لیے اگر دو عورتیں یہ گواہی دے دیں کہ اسقاط کی شکل میں رحم سے باہر آجانے والی چیز علقہ ہے تو ان کی گواہی قبول کرلی جائے گی۔ امام شافعی نے بھی کہا ہے کہ اگر عورت کا اسقاط ہوجائے اور باہر آجانے والی چیز علقہ ہو یا مضغہ جس میں انسانی خلقت کی کوئی چیز نمایاں نہ ہو تو ایسی صورت میں اسے عورتوں کو دکھایا جائے گا اگر اسے دیکھنے کے بعد عورتیں یہ کہہ دیں کہ اگر یہ لوتھڑا رحم مادر میں رہ جاتا تو اس سے بچے کی تخلیق ہوسکتی تھی تو اس صورت میں ماں کی عدت ختم ہوجائے گی اور لونڈی کا ام ولد ہونا ثابت ہوجائے گا۔ لیکن اگر عورتیں یہ کہہ دیں کہ اس لوتھڑے سے بچے کی تخلیق نہیں ہوسکتی تو اس صورت میں عدت ختم نہیں ہوگی اور نہ ہی لونڈی ام ولد بنے گی"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہاں پہنچ کر اسماعیل کو امام شافعی کے قول کا سہارا لینے کے سوا اور

کوئی چارہ نظر نہیں آیا جبکہ اس قول کا محال اور فاسد ہونا بالکل واضح ہے۔ وہ اس طرح کہ کسی شخص کو ایسے دو علقے کے درمیان فرق کا کوئی علم نہیں ہوتا جن میں سے ایک بچہ بن سکتا ہو اور دوسرے سے نہ بن سکتا ہو۔ اس فرق کا علم اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ کسی نے ایسے علقات کا مشاہدہ کیا ہو جن سے بچے بن سکتے ہوں اور جن سے بچے نہ بن سکتے ہوں اور پھر اپنے تجربے کی بنا پر ان دونوں قسموں کے علقات میں کسی علامت کے ذریعے فرق کر سکتا ہے جو ایک قسم کے علقات میں پائی جاتی ہو اور دوسری قسم میں نہ پائی جاتی ہو۔ وہ اس سلسلے میں اپنے ظن غالب اور تجربے سے کام لے سکتا ہے۔ جس طرح عرب کے بہت سے بدویوں کو بارش برسانے والے بادل اور نہ برسنے والے بادلوں کی پوری شناخت ہوتی تھی۔ یہ شناخت انھیں ان نشانیوں کے ذریعے حاصل ہو جاتی تھی جن میں اکثر حالات کے اندر کوئی تخلف نہیں ہوتا تھا۔ اب رہ گئی علقات کی بات تو بچہ بننے سے پہلے دونوں قسموں کے علقات کے درمیان فرق کا مشاہدہ کرنا انسان کے بس کی بات نہیں ہے۔ یہ ایسی چیز ہے جس کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیے مخصوص کر لیا ہے۔ صرف اس فرشتے کو آگاہ کیا جاتا ہے جسے پیدا ہونے والے بچے کے کوائف لکھنے کا حکم ملتا ہے یعنی اس کا رزق کتنا ہوگا، یہ کتنے سال جیے گا، اس کا عمل کیسا ہوگا اور خوش قسمت ہوگا یا بدقسمت وغیرہ۔

ارشاد باری ہے (اَللّٰہُ یَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ کُلُّ اُنْثٰی وَمَا تَغِیْضُ الْاَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ۔ اللہ کو علم رہتا ہے اس کا جو کچھ کسی عورت کے حمل میں ہوتا ہے اور جو کچھ عورتوں کے رحم میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے) اللہ جل شانہ کو ہی ہر چیز کا علم ہے لیکن اس مقام پر اس نے رحم مادر میں استقرار پانے والے حمل اور اس میں کمی بیشی کے علم کو اپنی ذات کے لیے خاص کر کے ہمیں یہ بتا دیا کہ اس کے سوا کسی اور کو اس کا علم نہیں ہے۔ اس کا تعلق غیب کے علم سے ہے جو صرف اس کی ذات تک اور کسی برگزیدہ پیغمبر کی ذات تک محدود ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (عَالِمُ الْغَیْبِ فَلَا یُظْہِرُ عَلٰی غَیْبِہٖ اَحَدًا اِلَّا مَنِ ارْتَضٰی مِنْ رَّسُوْلٍ۔ وہی غیب کا جاننے والا ہے سو وہ غیب پر کسی کو بھی مطلع نہیں کرتا ہاں البتہ کسی برگزیدہ پیغمبر کو)

مکہ مکرمہ کی اراضی کا حکم اور اس کے مکانات کو اجارے پر دینے کا بیان

قول باری ہے (وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِیْ جَعَلْنٰهُ لِلنَّاسِ سَوَاءَ نِ الْعَاکِفُ فِیْهِ وَالْبَادُ۔ اور اس مسجد حرام کی زیارت میں بھی مانع ہیں جسے ہم نے سب لوگوں کے لیے بنایا ہے جس میں مقامی باشندوں اور باہر سے آنے والوں کے حقوق برابر ہیں) اسماعیل بن مہاجر نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (مکۃ مناخ لاتباع رباعھا ولا تواجر بیوتھا۔ مکہ مکرمہ اونٹوں کے بٹھانے کی جگہ ہے یعنی لوگوں کے قیام کا مقام ہے اس کے قطعات اراضی نہ فروخت کیے جائیں اور نہ ہی اس کے مکانات کو اجارے پر دیا جائے گا یعنی کرائے پر چڑھایا جائے گا) سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "صحابۂ کرام حرم کے پورے علاقے کو مسجد سمجھتے تھے جس میں مقامی باشندوں اور باہر سے آنے والے لوگوں کے حقوق برابر تھے۔ یزید بن ابو زیاد نے عبدالرحمٰن بن سابط سے قول باری (سَوَاءَ نِ الْعَاکِفُ فِیْهِ وَالْبَادُ) کی تفسیر میں ان کا قول نقل کیا ہے کہ حج اور عمرے کی نیت سے آنے والوں کے حقوق برابر ہیں کہ وہ وہاں بنے ہوئے مکانات میں سے جہاں بھی رہنا چاہیں رہ سکتے ہیں البتہ ان مکانات میں آباد مکینوں کو باہر نہیں نکال سکتے۔ انھوں نے مزید کہا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ (اَلْعَاکِفُ فِیْهِ) سے مقامی باشندے اور (وَالْبَادِ) سے باہر سے آنے والے لوگ مراد ہیں۔ مکانات میں رہائشی حقوق کے لحاظ سے دونوں یکساں ہیں اس لیے مقامی باشندوں کے لیے باہر سے آنے والوں سے مکانات کے کرائے وصول کرنا مناسب نہیں ہے۔

جعفر بن عون اعمش سے اور انھوں نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (مکۃ حرمھا اللہ لا یحل بیع رباعھا ولا اجارۃ بیوتھا۔ اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرمت والی جگہ قرار دیا ہے، یہاں کی اراضی کو فروخت کرنا اور یہاں کے مکانات کو اجارہ یعنی کرایہ پر دینا حلال

نہیں ہے) ابو معاویہ نے اعمش سے انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ عیسیٰ بن یونس نے عمر بن سعید بن ابی حسین سے، انھوں نے عثمان بن ابی سلیمان سے اور انھوں نے علقمہ بن نضلہ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے زمانوں میں مکہ کی اراضی کو سوائب (چھوڑی ہوئی زمین) کہا جاتا تھا جو شخص محتاج ہوتا وہ بھی وہاں سکونت پذیر ہو جاتا اور جو غنی ہوتا وہ بھی وہاں ٹھہر جاتا۔

سفیان ثوری نے منصور سے، انھوں نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک دفعہ اعلان کیا "مکہ والو! تم اپنے مکانات کے دروازے نہ لگواؤ تاکہ باہر سے آنے والے لوگ جہاں چاہیں اپنے ڈیرے ڈال لیں"۔ عبیداللہ نے نافع سے، انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے اہل مکہ کو حاجیوں پر اپنے دروازے بند کر دینے سے منع فرما دیا تھا۔ ابن ابی نجیح نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا "جو شخص مکہ مکرمہ کے مکانات کا کرایہ کھاتا ہے وہ آگ سے اپنا پیٹ بھرتا ہے"۔ عثمان بن الاسود نے عطا بن ابی رباح سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "مکہ مکرمہ کے مکانات کو فروخت کرنا اور انھیں کرائے پر چڑھانا مکروہ ہے"۔ لیث بن سعد نے قاسم سے روایت کی ہے کہ جو شخص مکہ مکرمہ کے مکانات کا کرایہ کھاتا ہے وہ گویا آگ کھاتا ہے"۔ معمر نے لیث سے، انھوں نے عطاء، طاؤس اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ یہ سب حضرات مکہ مکرمہ کے کسی قطعہ اراضی کو فروخت کرنا مکروہ سمجھتے تھے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلے میں جو روایات منقول ہیں۔ ان کا ہم نے ذکر کر دیا نیز صحابہ کرام اور تابعین عظام سے مکہ مکرمہ کے مکانات اور قطعات اراضی کی فروخت کے سلسلے میں جو کراہت منقول ہے وہ بھی ہم نے بیان کر دیا نیز یہ کہ مقامی باشندوں اور باہر سے آنے والوں کے حقوق برابر ہیں۔ یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ ان حضرات نے قول باری (وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) کی تفسیر میں سارا حرم مراد لیا ہے۔ کچھ لوگوں سے مکہ مکرمہ کے مکانات کی بیع اور انھیں کرائے پر دینے کی اباحت منقول ہے۔ ابن جریج نے ہشام بن حجیر سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "مکہ مکرمہ میں میرا ایک مکان تھا جسے میں کرائے پر دے دیا کرتا تھا۔ میں نے طاؤس سے اس بارے میں مسئلہ پوچھا تو انھوں نے کہا کہ اس کا کرایہ اپنے استعمال میں لے آؤ"۔ ابن ابی نجیح نے مجاہد اور عطاء سے قول باری (سَوَاءَ نِ الْعَاكِفُ فِيهِ وَالْبَادِ) کی تفسیر میں ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "مکہ مکرمہ کی تعظیم و تحریم میں دونوں یکساں ہیں"۔ عمرو بن دینار نے عبدالرحمٰن بن فروخ سے روایت کی ہے کہ نافع بن عبدالحارث

نے چار ہزار درہم پر صفوان بن امیہ سے اس شرط پر حضرت عمرؓ کا بنایا ہوا دار السجن (قید خانہ) خریدا تھا کہ اگر حضرت عمرؓ راضی ہو گئے تو بیع ہو جائے گی ورنہ چار ہزار صفوان کے ہوں گے۔ عبدالرحمٰن نے معمر سے روایت کرتے ہوئے یہ اضافہ کیا کہ حضرت عمرؓ نے وہ چار ہزار کی رقم لے لی تھی۔

بقول امام ابو حنیفہؒ مکہ کے مکانات فروخت ہو سکتے ہیں اراضی نہیں

امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ مکہ مکرمہ کے مکانات کی عمارتوں کو فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن میں اراضی کی فروخت کو مکروہ سمجھتا ہوں۔ سلیمان نے امام محمد سے اور انھوں نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "میں موسم حج میں مکہ مکرمہ کے مکانات اجارہ پر دینے کو مکروہ سمجھتا ہوں۔ اسی طرح اس شخص سے کرایہ لینا مکروہ سمجھتا ہوں جو وہاں آکر قیام کرے اور پھر واپس چلا جائے، لیکن ایسا شخص جو وہاں آکر مقیم ہو جائے اور ایسا شخص جو وہاں آکر پناہ لے لے ان سے کرایہ وصول کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتا۔" حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ مکہ مکرمہ کے مکانات کو فروخت کرنا جائز ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف میں سے ان حضرات نے مسجد الحرام سے حرم کا پورا علاقہ صرف اس لیے مراد لیا ہے کہ شرع کی جہت سے مسجد حرام کا اسم پورے حرم کو شامل ہے کیونکہ یہ بات درست نہیں ہے کہ آیت کی تاویل میں ایسے معنی لیے جائیں جن کا آیت کے الفاظ میں احتمال موجود نہ ہو۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان حضرات کو توقیف یعنی کسی شرعی دلیل کی بنا پر یہ علم ہوا تھا کہ مسجد کے اسم کا اطلاق پورے حرم پر ہوتا ہے۔ اس پر یہ قول باری (اِلَّا الَّذِیْنَ عَاھَدْتُّمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ان لوگوں کے سوا جن کے ساتھ تم نے مسجد حرام کے پاس معاہدہ کیا تھا) بھی دلالت کرتا ہے آیت میں ایک روایت کے مطابق حدیبیہ مراد ہے جو مسجد حرام سے دور لیکن حرم سے قریب واقع ہے۔ ایک روایت کے مطابق حدیبیہ بالکل حرم کے کنارے واقع ہے۔

حضرت مسور بن مخرمہ اور مروان بن الحکم نے روایت کی ہے کہ اس موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خیمہ حل یعنی حرم کے باہر علاقے میں تھا۔ اور آپ کا مصلیٰ یعنی نماز گاہ حرم کے اندر تھا۔ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں مسجد حرام سے پورا حرم مراد لیا ہے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّھْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِیْهِ قُلْ قِتَالٌ فِیْهِ كَبِیْرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَكُفْرٌ بِهٖ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاِخْرَاجُ اَھْلِهٖ مِنْهُ اَكْبَرُ عِنْدَ اللّٰهِ لوگ پوچھتے ہیں ماہ حرام میں لڑنا کیسا ہے؟ کہو، اس میں لڑنا بہت برا ہے۔ مگر راہ خدا سے

لوگوں کو روکنا اور اللہ سے کفر کرنا اور مسجد حرام کا راستہ لوگوں پر بند کرنا اور حرم کے رہنے والوں کو وہاں سے نکالنا اللہ کے نزدیک اس سے بھی زیادہ بُرا ہے) اس سے شہر مکہ سے مسلمانوں کو نکالنا مراد ہے جب مسلمان مکہ چھوڑ کر مدینہ ہجرت کر گئے تھے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے مسجد حرام سے پورے حرم کی تعبیر کی ہے۔ مسجد حرام سے پورا حرم مراد ہے اس پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (وَ مَنْ یُّرِدْ فِیْہِ بِاِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْہُ مِنْ عَذَابٍ اَلِیْمٍ۔ اور اس میں جو بھی راستی سے ہٹ کر ظلم کا طریقہ اختیار کرے گا اسے ہم دردناک عذاب کا مزہ چکھائیں گے) اس سے مراد وہ شخص ہے جو حرم کے اندر ظلم کے ذریعے اس کی حرمت کو ختم کرنے کا مرتکب ہوگا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو قول باری (سَوَاءَنِ الْعَاکِفُ فِیْہِ وَالْبَادُ) اس امر کا مقتضی ہو گیا کہ تمام لوگ وہاں رہنے اور ٹھہرنے کے لحاظ سے یکساں ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں یہ احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مراد یہ ہے کہ تمام لوگ مسجد حرام کی تعظیم اور اس کی حرمت کے اعتقاد کے وجوب میں یکساں ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت دونوں باتوں پر محمول ہے یعنی تمام لوگ مسجد حرام کی تعظیم اور حرمت نیز وہاں قیام اور سکونت کے لحاظ سے یکساں ہیں۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ وہاں کی زمین کی فروخت جائز نہ ہو اس لیے کہ جس طرح خریدار کو وہاں سکونت اختیار کرنے کا حق ہے اسی طرح غیر مشتری کو بھی یہی حق حاصل ہے اس لیے خریدار کو اس جگہ پر قبضہ کرنا اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہ ہوگا جس طرح اسے اپنے مملوکہ اشیاء سے فائدہ اٹھانا جائز ہوتا ہے یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اس پر کسی کی ملکیت نہیں ہوتی۔

مکان اجارہ پر دیا جاسکتا ہے

امام ابو حنیفہؒ نے وہاں کے مکانات کو اجارہ پر دینا صرف اس صورت میں جائز رکھا ہے جب عمارت اجارہ پر دینے والے کی ملکیت میں ہو اس صورت میں وہ اپنی ملکیت کی اجرت وصول کرے گا لیکن زمین کی اجرت جائز نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی اور کی زمین پر کوئی عمارت تعمیر کرے تو وہ عمارت کو اجارہ پر دے سکتا ہے۔ قول باری (اَلْعَاکِفُ فِیْہِ وَالْبَادُ) کی تفسیر میں سلف کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ عاکف سے مراد مقامی باشندے ہیں اور بادی سے مراد باہر سے آنے والے ہیں۔

الحاد کی تشریح

قول باری ہے (وَمَنْ يُّرِدْ فِيْهِ بِاِلْحَادٍ بِظُلْمٍ۔ اور اس میں جو بھی راستی سے ہٹ کر ظلم کا طریقہ اختیار کرے گا) حق اور راستی سے ہٹ کر باطل کی طرف میلان کو الحاد کہتے ہیں۔ قبر کے اندر بنی ہوئی لحد کو لحد اس لیے کہتے ہیں کہ یہ قبر کے ایک طرف ہوتی ہے۔ قول باری ہے (وَذَرُوا الَّذِيْنَ يُلْحِدُوْنَ فِيْٓ اَسْمَآئِهٖ۔ اور ان لوگوں کو چھوڑ دو جو اللہ کے اسماء میں الحاد کرتے ہیں) نیز فرمایا (لِسَانُ الَّذِيْ يُلْحِدُوْنَ اِلَيْهِ اَعْجَمِيٌّ۔ اس شخص کی زبان جس کی طرف یہ اس کی ناحق نسبت کرتے ہیں عجمی ہے) یعنی اس شخص کی زبان جس کی طرف یہ لوگ اس قرآن کی ناحق نسبت کرتے ہیں۔ قول باری (بِاِلْحَادٍ) میں حرف باء زائد ہے جس طرح یہ قول باری ہے (تَنْۢبُتُ بِالدُّهْنِ یہ روغن اگاتی ہے) یعنی "تُنْبِتُ الدُّهْنَ" یا جس طرح یہ قول باری ہے (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ۔ اللہ کی رحمت ہے کہ تم ان کے لیے نرم ہو)۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: "مکہ مکرمہ میں اپنے نوکر پر اس کی طاقت سے بڑھ کر کام لینے کے ذریعے ظلم کرنا الحاد ہے۔ حضرت عمرؓ کا قول ہے" مکہ مکرمہ میں طعام کا ذخیرہ کر لینا الحاد ہے" دوسرے حضرات کا قول ہے کہ اس سے مکہ میں گناہوں کی طرف میلان مراد ہے۔

حسن بصری کا قول ہے کہ الحاد سے اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرانا مراد ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ الحاد مذموم فعل ہے اس لیے کہ یہ حق اور راستی سے ہٹ جانے اور باطل کی طرف مائل ہو جانے کا نام ہے۔ باطل سے ہٹ کر حق کی طرف میلان پر الحاد کے اسم کا اطلاق نہیں ہوتا۔ الحاد ایک مذموم اسم ہے اللہ تعالیٰ نے حرم کے اندر الحاد کرنے والے کو حرم کی حرمت کی عظمت کے پیش نظر دردناک عذاب کی خصوصی طور پر دھمکی دی ہے۔ جن حضرات نے آیت کی تفسیر کی ہے ان کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ الحاد کی بنا پر وعید کا تعلق پورے حرم کے ساتھ ہے صرف مسجد حرام اس کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قول باری (وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِيْ جَعَلْنٰهُ لِلنَّاسِ سَوَآءَ نِ الْعَاكِفُ فِيْهِ وَالْبَادِ) میں سارا حرم مراد ہے اس لیے کہ قول باری (وَمَنْ يُّرِدْ فِيْهِ بِاِلْحَادٍ) میں ضمیر حرم کی طرف راجع ہے حالانکہ حرم کا اس سے پہلے ذکر نہیں آیا ہے صرف یہ قول باری ہے (وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مسجد سے اس جگہ پورا حرم مراد ہے۔ عمارہ بن ثوبان نے روایت کی ہے، انھیں موسیٰ بن زیاد

نے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت یعلیٰ بن امیّہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (احتکار الطعام بمکۃ الحاد۔ مکہ مکرمہ میں طعام کی ذخیرہ اندوزی الحاد ہے) عثمان بن الاسود نے مجاہد سے روایت کی ہے "کہ مکہ مکرمہ میں طعام کی فروخت الحاد ہے۔ جالب یعنی باہر سے مال لے کر آنے والا مقیم یعنی وہاں کے باشندے کی طرح نہیں ہے"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ قول باری (بِاِلْحَادٍ بِظُلْمٍ) سے تمام گناہ مراد ہوں اور اس طرح طعام کی ذخیرہ اندوزی نیز ظلم و شرک بھی ان میں داخل ہو جائیں۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حرم کے اندر گناہ کا ارتکاب دوسرے مقام پر اس کے ارتکاب سے زیادہ سنگین ہوتا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعض حضرات نے مکہ مکرمہ میں جا کر اقامت گزین ہونے کو مکروہ سمجھا ہے ان کا ذہن اس طرف گیا ہے کہ مکہ کے اندر گناہ کے ارتکاب پر عذاب کئی گنا ہو جاتا ہے اس بنا پر انھوں نے وہاں ترک سکونت کو ترجیح دی ہے کہ کہیں وہاں رہتے ہوئے کسی گناہ کا ارتکاب کر بیٹھیں اور اس طرح کئی گنا عذاب کے سزاوار بن جائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (یلحد بمکۃ رجل علیہ مثل نصف عذاب اھل الارض۔ مکہ مکرمہ میں ایک شخص اگر الحاد کا مرتکب ہوگا اسے زمین کے تمام لوگوں کے عذاب کا نصف عذاب دیا جائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ارشاد بھی مروی ہے (اعتی الناس علی اللہ رجل قتل فی الحرم ورجل قتل غیر قاتلہ ورجل قتل بذحول الجاھلیۃ۔ اللہ کے نزدیک تین قسم کے انسان سب سے بڑھ کر سرکش گنے جاتے ہیں۔ ایک تو وہ شخص جو حرم کے اندر قتل کا ارتکاب کرتا ہے ایک وہ شخص جو اپنے قاتل کے سوا کسی اور کو قتل کر دیتا ہے اور ایک وہ جو زمانہ جاہلیت کی دشمنی اور عداوت کی بنا پر زمانۂ اسلام میں کسی کو قتل کر دیتا ہے۔)

فرضیت حج

قول باری ہے (وَاَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ۔ اور لوگوں کو حج کے لیے اذن عام دے دو) معمر نے لیث سے اور انھوں نے مجاہد سے اس آیت کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ اس حکم پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے عرض کیا "باری تعالیٰ! میں انھیں کس طرح حج کے لیے بلاؤں؟" حکم ہوا "یہ اعلان کر دو، لوگو! حاضر ہو جاؤ، لوگو! حاضر ہو جاؤ"۔ اسی سے تلبیہ لبیک اللّٰھم لبیک بنا۔ عطاء بن السائب نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جب حضرت

ابراہیم علیہ السلام نے بیت اللہ کی تعمیر مکمل کر لی تو اللہ تعالیٰ نے ان کی طرف وحی بھیج کر لوگوں کو حج کے لیے بلانے کو کہا۔ چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہ اعلان کیا "لوگو! تمھارے رب نے عبادت کے لیے ایک گھر بنا دیا ہے اور تمھیں اس کے حج کا حکم دیا ہے۔" حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اس آواز کو جس چیز نے بھی سنا خواہ وہ چٹان تھی یا درخت یا ٹیلہ تھا یا مٹی کا ڈھیر یا کوئی اور چیز سب نے اس پکار کے جواب میں "لَبَّيْكَ اللّٰهُمَّ لَبَّيْكَ" کہا۔ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس وقت ہی حج کی فرضیت ہو گئی تھی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حکم دیا تھا کہ وہ لوگوں کو حج کے لیے بلائیں۔ اللہ کا یہ حکم وجوب پر محمول ہوا تھا۔ اب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حج کی فرضیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت تک باقی رہی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ بعض انبیاء کے ذریعے اس کی فرضیت منسوخ کر دی گئی ہو تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ مروی ہے کہ آپ نے ہجرت سے قبل دو مرتبہ حج کیا تھا اور ہجرت کے بعد ایک مرتبہ حجۃ الوداع ادا کیا تھا۔ زمانۂ جاہلیت میں لوگ حج کے دوران بہت سے ایسے افعال کرتے تھے جو انھوں نے اپنے طور پر درست افعال کے ساتھ غلط ملط کر دیے تھے۔ ان کا تلبیہ بھی مشرکانہ تھا۔ حج کی وہ فرضیت جس کا حکم حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے میں آ گیا تھا اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت تک باقی تھی تو آپ نے بعثت کے بعد ہجرت سے پہلے جو دو حج کئے تھے ان میں پہلا حج فرض کے طور پر کیا گیا تھا۔ اگر حج کی فرضیت بعض انبیا کی زبانی منسوخ کر دی گئی تھی تو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں اسے فرض کر دیا تھا چنانچہ ارشاد ہے (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا۔ لوگوں پر اللہ کا حق ہے کہ جو اس گھر تک پہنچنے کی استطاعت رکھتا ہو وہ اس کا حج کرے)

ایک قول کے مطابق اس آیت کا نزول ۹ھ میں ہوا تھا۔ ایک قول کے مطابق ۱۰ھ ہوا تھا۔ یہ وہی سال ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج ادا کیا تھا یہ بات زیادہ درست ہے اس لیے کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ آپ نے فرض حج کی ادائیگی میں اس کے مقررہ وقت سے تاخیر کر دی ہو گی اس لیے کہ آپ اللہ کے حکم کی تعمیل میں تمام لوگوں سے بڑھ کر تندو مد سے کام لینے والے اور ادائے فرض میں سب سے آگے نکل جانے والے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے انبیاءِ سابقین کا ذکر کرتے ہوئے ان کی اس بنا پر تعریف کی ہے کہ وہ نیکیوں کی طرف سبقت کرتے تھے۔ چنانچہ ارشاد ہے، كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَّرَهَبًا وَّكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ۔ وہ نیک کاموں میں دوڑ نے والے تھے اور ہمیں شوق اور خوف کے ساتھ پکارتے رہتے تھے اور ہمارے سامنے دب کر رہتے تھے) اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نیک کاموں میں مسابقت کے لحاظ سے انبیائے سابقین

سے کسی طرح پیچھے رہنے والے نہیں تھے بلکہ اس معاملہ میں آپ کا درجہ ہر نبی کے درجے سے بڑھ کر تھا۔ اس لیے کہ تمام انبیاء علیہم السلام پر آپ کو فضیلت حاصل تھی اور نبوت کے اندر آپ کا درجہ سب سے بلند تھا اس بنا پر یہ ہو ہی نہیں سکتا کہ آپ نے وجوب کے وقت سے حج کی ادائیگی کو مؤخر کر دیا ہو۔ خاص طور پر جب کہ آپ نے دوسروں کو اس کی ادائیگی میں تعجیل کا حکم دیا ہے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ نے آپ سے یہ روایت کی ہے کہ (مَنْ اراد الحج فلیستعجل جو شخص حج کا ارادہ کرلے اسے اس کی ادائیگی میں تعجیل کرنی چاہیے)

اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس سے یہ بات بالکل بعید تھی کہ آپ دوسروں کو تو حج کی ادائیگی میں تعجیل کا حکم دیں اور خود اس کی ادائیگی کو اس کے وجوب کے وقت سے مؤخر کر دیتے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کی ادائیگی کو اس کے وجوب کے وقت سے مؤخر نہیں کیا تھا۔ اگر حج کی فرضیت قول باری (وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) کی بنا پر ہوئی ہے تو اس آیت کے نزول کی تاریخ یا تو ۹ھ ہے یا ۱۰ھ۔ اگر پہلی بات ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عذر کی بناء پر اس کی ادائیگی میں تاخیر کردی تھی۔ وہ عذر یہ تھا کہ اس سال حج اس وقت واقع ہوا تھا جس میں عرب کے لوگ نسئ یعنی حج کے مہینوں کو آگے پیچھے کر کے اس کی ادائیگی کرتے تھے جس کی بنا پر حج اپنے درست وقت پر ادا نہیں ہوتا تھا۔ ۹ھ میں بھی اتفاق سے یہی صورت حال تھی اور حج اپنے اس اصل وقت میں ادا نہیں ہو رہا تھا جس میں اللہ نے اس کی ادائیگی فرض کی تھی۔ اس عذر کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سال اس کی ادائیگی مؤخر رکھی تاکہ اگلے سال آپ کا حج ٹھیک اسی وقت ادا ہو جس میں اللہ تعالیٰ نے اس کی ادائیگی فرض کی تھی۔ تاکہ لوگ زیادہ سے زیادہ اس میں شریک ہو کر آپ کی اقتدا کریں۔ اگر آیت کا زمانہ نزول ۱۰ھ ہے تو پھر یہ وہی سال ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فریضہ حج ادا فرمایا تھا۔ اگر حج کا فریضہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے سے آپ کی بعثت تک باقی رہا تھا تو اس صورت میں آپ نے اپنی بعثت کے بعد اور ہجرت سے قبل پہلی مرتبہ جو حج کیا تھا وہ فرض حج کی ادائیگی تھی اس کے سوا باقی ماندہ تمام حج نفل کے طور پر ادا ہوئے تھے ان دونوں صورتوں میں یہ بات ثابت نہیں ہوگی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کی فرضیت کے بعد پہلی فرصت میں اس کی ادائیگی میں تاخیر کردی تھی۔

پیدل حج کرنے کا بیان

موسیٰ بن عبیدہ نے محمد بن کعب سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا "مجھے کسی چیز کی حسرت نہیں صرف ایک چیز کی تمنا ہے کہ مجھے پیدل حج کرنے کا موقع مل جاتا! اس لیے کہ ارشاد باری ہے (یَاْتُوْکَ رِجَالًا وہ تمھارے پاس پیدل آئیں گے) ابن ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل علیہما السلام نے پیدل حج کیا۔ القاسم بن الحکم العرنی نے عبیداللہ الوصافی سے، انھوں نے عبداللہ بن عتبہ بن عمیر سے کہ حضرت ابن عباس نے فرمایا: مجھے ایک چیز کے سوا کسی چیز کا افسوس نہیں جو میری جوانی میں مجھ سے رہ گئی تھی اور وہ یہ کہ میں نے پیدل حج ادا نہیں کیا حسن بن علیؓ نے پچیس مرتبہ مدینہ منورہ سے مکہ معظمہ تک پیدل چل کر حج کیا جبکہ سواریوں کے عمدہ جانوران کے ساتھ ہوتے، انھوں نے تین مرتبہ اللہ کے ساتھ اپنا مال آدھا آدھا تقسیم کرلیا تھا۔ وہ اپنے جوتے کا ایک پاؤں اللہ کی راہ میں دے دیتے اور ایک اپنے لیے رکھ لیتے۔ اسی طرح موزے کا ایک پاؤں اپنے لیے رکھ لیتے اور ایک دے دیتے۔" عبدالرزاق نے عمرو بن ذر سے اور انھوں نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ لوگ حج پر جاتے تو سواریوں پر سوار نہ ہوتے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (یَاْتُوْکَ رِجَالًا وَّعَلٰی کُلِّ ضَامِرٍ یَّاْتِیْنَ مِنْ کُلِّ فَجٍّ عَمِیْقٍ۔ کہ وہ تمھارے پاس ہر دور دراز کے مقام سے پیدل اور اونٹوں پر سوار آئیں۔

ابن جریج نے روایت کی ہے، الفضیل العلاء نے بیان کیا کہ میں نے محمد بن علیؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضرت حسن بن علیؓ حج کا سفر پیدل کرتے اور سواریوں کے جانوران کے ساتھ چلتے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (یَاْتُوْکَ رِجَالًا وَّعَلٰی کُلِّ ضَامِرٍ) اس امر کا مقتضی ہے کہ حج کے لیے پیدل اور سواری کے ذریعہ سفر کی اباحت ہے۔ آیت میں اس امر پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے کہ ان میں افضل کون سی صورت ہے۔ تاہم سلف سے جو روایتیں ہم نے نقل کی ہیں کہ انھوں

نے پیدل حج کو پسند کیا تھا۔ نیز یہ کہ ان حضرات نے آیت کی بھی یہی تاویل کی تھی یہ دونوں چیزیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ پیدل حج افضل ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت منقول ہے جو اس امر کی مزید وضاحت کرتی ہے۔ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی والدہ نے بیت اللہ تک پیدل سفر کی نذر مان لی اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں سوار ہو کر سفر کرنے اور اپنی نذر کے بدلے قربانی دینے کا حکم دیا یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ پیدل چلنا بھی تقرب الٰہی کا ذریعہ تھا اور اسے عبادت شمار کیا جاتا تھا۔ نذر کی وجہ سے یہ عبادت ان پر لازم ہو گئی تھی۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے ترک پر یک بدی یعنی قربانی کا جانور واجب نہ کر دیتے۔ قول باری (يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ) کی تفسیر میں جویبر نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اس سے "بلد بعید" یعنی دور دراز مقام مراد ہے۔ قتادہ کا قول ہے "دور دراز مکان" ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ فج راستے کو کہتے ہیں۔ گویا اللہ نے یہ فرمایا کہ وہ لوگ جو دور دراز راستہ طے کر کے آئیں۔ بعض اہل لغت کا قول ہے کہ عُمق اس طوالت کو کہتے ہیں جو سطح زمین دور تک چلی گئی ہو اور اس گہرائی کو بھی جو زمین کے اندر تک چلی گئی ہو۔ رؤبہ کا مصرعہ ہے۔

ع وقاتم الاعماق خاوی المخترق

اور ایسا راستہ جو سخت گرد و غبار والا ہے اور زمین میں دور تک چلا گیا ہے اس گزرگاہ پر کوئی چلنے والا نہیں ہے۔

شاعر نے یہاں عمق سے وہ دوری مراد لی ہے جو سطح زمین پر راستے کی شکل میں ہوتی ہے اس سے عمیق دور دراز کو کہیں گے کیونکہ سطح زمین پر یہ دور تک چلی جاتی ہے۔

ایک شاعر کا مصرعہ ہے۔

ع یقطعن بُعد النازح العمیق

یہ اونٹنیاں ایک دور دراز فاصلے کو قطع کرتی ہیں۔

یہاں شاعر نے عمیق سے بعید یعنی دور دراز مراد لی ہے۔ ام حکیم بنت امیہ نے ام المومنین حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (من اهل بالمسجد الاقصی بعمرۃ او بحجۃ غفرلہ ما تقدم من ذنبہ جس شخص نے مسجد اقصی سے حج یا عمرے کا احرام باندھ لیا اس کے پچھلے تمام گناہ معاف ہو گئے) ابو اسحٰق نے اسود سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے کوفہ سے عمرے کا احرام باندھا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ سے

مروی ہے کہ انھوں نے سردیوں میں شام کے علاقے سے احرام باندھ لیا تھا۔ حضرت ابن عمرؓ نے بیت المقدس سے اور حضرت عمران بن حصین نے بصرہ سے احرام باندھا تھا۔ عمرو بن مرہ نے عبداللہ بن سلمہ سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ سے قول باری (وَ اَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ اور اللہ کے لیے حج اور عمرہ پورا کرو) کی تفسیر پوچھی گئی تو آپ نے فرمایا "یہ کہ تم اپنے گھر سے ہی ان دونوں کے لیے احرام باندھ لو۔" حضرت عمرؓ نیز حضرت علیؓ کا قول ہے۔ میرے خیال میں عمرہ کرنے والا جس جگہ سے چلتا ہے اسے وہیں سے احرام باندھنا چاہیے۔" مکحول سے منقول ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص سمرقند یا خراسان یا بصرہ یا کوفہ سے احرام باندھتا ہے اس کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے؟ حضرت ابن عمرؓ نے جواب میں فرمایا: "کاش! ہم اس مقام پر جو ہمارے لیے میقات کے طور پر مقرر کیا گیا ہو اسلام لاتے۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت میں حضرت ابن عمرؓ نے مذکورہ بالا مقامات سے احرام باندھ لینے کو مسافت کی طوالت کی بنا پر ناپسند نہیں کیا بلکہ اس بنا پر ناپسند کیا کہ احرام باندھنے والا کہیں خلاف احرام کوئی فعل نہ کر بیٹھے۔

حج کے اندر تجارت کرنے کا بیان

قول باری ہے (لِیَشۡهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمۡ تاکہ وہ فائدے دیکھیں جو ان کے لیے یہاں رکھے گئے ہیں) ابن ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس سے تجارت مراد ہے۔ نیز وہ تمام امور مراد ہیں جن کا دنیا اور آخرت سے تعلق ہوتا ہے۔ عاصم بن ابی النجود نے ابو رزین سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ منافع سے وہ منڈیاں مراد ہیں جو لگا کرتی تھیں، منافع کا ذکر صرف دنیا کے سلسلے میں ہوتا ہے۔ ابو جعفر سے مروی ہے کہ منافع سے مغفرت اور بخشش مراد ہے۔

اصل مقصود دینی منافع ہیں دنیاوی منافع بالتبع ہیں

ابوبکر جصاص کہتے ہیں ظاہر آیت اس امر کا موجب ہے کہ اس میں منافع دین مراد ہیں اگرچہ تجارت مراد لینا بھی جائز ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَاَذِّنۡ فِی النَّاسِ بِالۡحَجِّ یَاۡتُوۡكَ رِجَالًا وَّعَلٰی كُلِّ ضَامِرٍ یَّاۡتِیۡنَ مِنۡ كُلِّ فَجٍّ عَمِیۡقٍ لِّیَشۡهَدُوۡا مَنَافِعَ لَهُمۡ) یہ قول باری اس چیز کا مقتضی ہے کہ لوگوں کو بلایا گیا اور حج کا حکم دیا گیا تاکہ وہ اپنی آنکھوں سے ان فوائد کا مشاہدہ کریں جو ان کے لیے رکھے گئے ہیں اب یہ بات محال ہے کہ اس سے صرف دنیاوی فوائد مراد لیے جائیں اس لیے کہ اگر یہ بات ہوتی تو حج کے لیے لوگوں کو بلانا دنیاوی منافع کی خاطر ہوتا حالانکہ حج نام ہے طواف، سعی کا، وقوف عرفات و مزدلفہ کا اور قربانی کے جانوروں کو ذبح کرنے اور دیگر مناسک کا۔ ان امور میں دنیاوی منافع بالتبع داخل ہیں اور دنیاوی منافع اٹھانے کی رخصت اور اجازت ہے یہ بات نہیں کہ دنیاوی منافع ہی مقصود بالحج ہیں۔ ارشاد باری ہے۔ (لَیۡسَ عَلَیۡكُمۡ جُنَاحٌ اَنۡ تَبۡتَغُوۡا فَضۡلًا مِّنۡ رَّبِّكُمۡ۔ تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم اپنے رب کا فضل تلاش کرو) اس آیت میں حج کے دوران تجارت کی رخصت و اجازت عطا کر دی گئی ہے۔ اس سلسلے میں روایات کا ذکر ہم نے سورۂ بقرہ کی تفسیر کے موقع پر کر دیا ہے۔

ایّام معلومات کا بیان

قول باری ہے (وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ اور چند مقررہ دنوں میں ان جانوروں پر اللہ کا نام لیں جو اس نے انھیں بخشے ہیں) حضرت علی اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایام معلومات سے یوم نحر (دسویں ذی الحجہ) اور بعد کے دو دن مراد ہیں۔ ان تین دنوں میں سے جس دن بھی چاہو قربانی ذبح کرلو۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے۔ "ایّام معلومات" ایام نحر ہیں اور "ایام معدودات" ایام تشریق ہیں۔ طحاوی نے اپنے شیخ احمد بن ابی عمران سے، اور انھوں نے بشر بن الولید الکندی القاضی سے روایت کی ہے کہ ابوالعباس طوسی نے امام ابویوسف سے ایام معلومات کے متعلق تحریری طور پر استفسار کیا۔ امام صاحب نے اس کے خط کا جواب مجھے ان الفاظ میں لکھوایا "ایام معلومات کی تفسیر میں صحابہ کرام کے درمیان اختلاف ہے۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ان سے ایام النحر مراد ہیں اور میرا بھی یہی مسلک ہے۔ اس لیے کہ ارشاد باری ہے (عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ) اور یہ بات ایام نحر میں ہوتی ہے (ایام نحر سے ذی الحجہ کی دسویں، گیارھویں اور بارھویں تاریخ مراد ہے) حضرت ابن عباسؓ، حسن اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ ایام معلومات سے ذوالحجہ کا پہلا عشرہ اور ایام معدودات سے ایام تشریق مراد ہیں۔ معمر نے قتادہ سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ ابن ابی لیلیٰ نے الحکم سے، انھوں نے مقسم سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے قول باری (وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ۔ اور مقررہ دنوں میں اللہ کو یاد کرو) کی تفسیر میں فرمایا کہ یوم النحر اور بعد کے مزید تین دن مراد ہیں۔

ابوالحسن الکرخی نے ذکر کیا ہے کہ احمد القاری نے امام محمد سے روایت کی ہے اور انھوں نے امام ابوحنیفہ سے کہ ایام معلومات ذی الحجہ کے دس دن ہیں۔ امام محمد سے مروی ہے کہ یہ ایّام نحر ہیں یعنی یوم الاضحیٰ (دسویں ذی الحجہ) اور بعد کے دو دن۔ طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد

کا ایک قول یہ بھی ہے کہ ایام معلومات ذی الحجہ کے پہلے دس دن اور ایام معدودات ایام تشریق ہیں لیکن ابوالحسن کرخی نے ان حضرات سے اس سلسلے میں جو روایت کی ہے وہ زیادہ صحیح ہے۔ ایک قول ہے کہ ایام تشریق کو ایام معدودات (گنتی کے چند دن) اس لیے کہا گیا ہے کہ ان کی تعداد قلیل ہے جس طرح یہ قول باری ہے (وَشَرَوْہُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاھِمَ مَعْدُوْدَۃٍ اور انھوں نے اسے تھوڑی سی قیمت پر چند درہموں کے عوض بیچ ڈالا) اللہ تعالیٰ نے ان درہموں کی قلت تعداد پر انھیں محدود کے نام سے موسوم کیا۔ ذی الحجہ کے پہلے دس دنوں کو معلومات اس لیے کہا گیا ہے کہ اس کے ذریعے لوگوں کو ان کا علم اور ان کا حساب رکھنے پر ابھارا گیا ہے اس لیے کہ ان کے آخر میں حج کی ادائیگی ہوتی ہے۔ گویا ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ اس ماہ کی ابتدا معلوم کرنے کے لیے اس کے ہلال کی جستجو کریں تاکہ ہم دس دنوں کا درست حساب رکھ سکیں اور اس طرح آخری دن یوم النحر واقع ہو جائے۔ اس کے ذریعے امام ابوحنیفہ کے مسلک کے حق میں استدلال کیا جا سکتا ہے کہ تکبیرات تشریق پہلے عشرہ کے دنوں کے اندر محدود ہوتا ہے یہ تکبیرات یوم عرفہ اور یوم النحر کو پڑھی جاتی ہیں اور یہ دونوں دن ذی الحجہ کے پہلے عشرہ میں داخل ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا (عَلٰی مَا رَزَقَھُمْ مِنْ بَھِیْمَۃِ الْاَنْعَامِ) تو اس قول باری کی اس امر پر دلالت ہوئی کہ ایام النحر مراد ہیں جیسا کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں یہ احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "لما رزقھم من بھیمۃ الانعام" مراد لیا ہو جس طرح یہ قول باری ہے (لِتُکَبِّرُوا اللّٰہَ عَلٰی مَا ھَدٰکُمْ: تاکہ تم اس ہدایت کی بنا پر جو اس نے تمھیں دی اس کی کبریائی بیان کرو) اس کے معنی "کما ھدٰکم" یا جس طرح ہم کہتے ہیں "نشکر اللہ علی نعمتہ" (ہم اللہ تعالیٰ کی نعمتوں پر اس کا شکر ادا کرتے ہیں) اس کے معنی ہیں "لنعمتہ" نیز یہ بھی احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے یوم النحر مراد لیا ہو اس طرح قول باری (عَلٰی مَا رَزَقَھُمْ) سے یوم النحر مراد ہے اور اس پر سالوں کی تکرار کی بنا پر یہ ایک یوم ایام بن گیا ہے۔ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایام نحر میں تمام ہدایا یعنی قربانی کے جانوروں کو ذبح کرنا دوسرے ایام کی بہ نسبت افضل ہے۔ خواہ یہ ہدایا نفلی ہوں یا شکار وغیرہ کے بدل اور سزا کے طور پر ہوں۔

ایّام النّحر

ایام النحر کے متعلق اہل علم میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ ذی الحجہ کی دسویں تاریخ اور بعد کے دو دن ایام نحر ہیں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ دسویں تاریخ اور

بعد کے تین دن ایام نحر ہیں اور یہی ایام تشریق بھی ہیں۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کے قول کے مطابق حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت انس بن مالکؓ، حضرت ابوہریرہؓ، سعید بن جبیر اور سعید بن المسیب سے اقوال منقول ہیں۔ امام شافعی کے قول کے مطابق حسن بصری اور عطاء بن ابی رباح سے اقوال منقول ہیں۔ ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ نحر کے صرف دو دن ہیں جبکہ ابن سیرین کا قول ہے کہ نحر کا صرف ایک دن ہوتا ہے۔ یحییٰ بن ابی کثیر نے ابو سلمہ اور سلیمان بن یسار سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ اضحیٰ یعنی قربانی کے ایام محرم کا چاند نکلنے تک ہوتے ہیں۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا سطور میں ہم نے جن صحابہ کرام کے اقوال نقل کیے ہیں۔ ان سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ایام النحر تین دن ہیں۔ ان حضرات کا یہ قول بکثرت نقل ہوا ہے۔ ایسا ان حضرات کے بعد آنے والوں کے لیے ان کے خلاف مسلک اختیار کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان حضرات کے ہم عصروں میں سے کسی سے بھی اس مسلک کے خلاف کوئی روایت منقول نہیں ہے۔ اس لیے اس کی حجیت ثابت ہوگئی۔ نیز ایام نحر کی تعیین کا ذریعہ توقیف یعنی شرعی اور نقلی دلالت ہے یا پھر اتفاق امت۔ کیونکہ اس تک رسائی قیاس کے ذریعے نہیں ہو سکتی۔ ہم نے جن صحابہ کرام کا ذکر کیا ہے جب اس بارے میں ان کا قول ہے کہ یہ تین دن ہیں تو یہی چیز ایام النحر کی تعیین کے لیے توقیف بن گئی۔ جس طرح ہم نے حیض کی مدت کی مقدار، نیز مہر کی مقدار اور نماز کی فرضیت کی تکمیل کے سلسلے میں تشہد کی مقدار نیز اسی قسم کی مقداروں کے متعلق ذکر کیا ہے جن کے اثبات کا ذریعہ یا تو توقیف ہے یا امت کا اتفاق۔ جب اس بارے میں کسی ایک صحابی کا قول بھی مل جائے گا اس کی حجیت ثابت ہو جائے گی تو اسے توقیف قرار دیا جائے گا۔ نیز ایام النحر اور ایام التشریق میں فرق کا ثبوت ہو گیا ہے اس لیے کہ ایام النحر اگر ایام التشریق ہوتے تو پھر ان کے درمیان کوئی فرق نہ ہوتا۔ اور ان میں سے ایک کا ذکر دوسرے کے ذکر کے قائم مقام بن جاتا۔ جب ہم نے یوم النحر اور ایام تشریق میں رمی جمار کا عمل پایا اور یوم النحر میں جانور کے ذبح کا عمل دیکھا۔ پھر کچھ لوگوں نے یہ کہا کہ ایام النحر ایام التشریق کے آخر تک رہتے ہیں جبکہ ہم نے کہا کہ یوم النحر کے بعد دو دنوں تک نحر کے ایام ہیں تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ ہم ان دونوں کے درمیان ضرور فرق کریں تاکہ ان دونوں پر دلالت کرنے والے الفاظ میں سے ہر ایک کا علیحدہ فائدہ حاصل ہو۔ وہ اس طرح کہ ایام التشریق کا ایک دن ایسا ہو جس کا ایام النحر میں شمار نہ ہوتا ہو اور یہ ایام التشریق کا آخری دن ہے۔

ایام التشریق

جن حضرات کے نزدیک ایام تشریق کے آخری دن یعنی تیرھویں ذی الحجہ تک قربانی کا جواز ہے انھوں

نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جسے سلیمان بن موسیٰ نے ابن ابی الحسین سے، انھوں نے حضرت جبیر بن مطعمؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: عرفات کا سارا میدان موقف یعنی کھڑے ہونے کی جگہ ہے لیکن بطن عرنہ سے پرے پرے رہو۔ سارا مزدلفہ موقف ہے لیکن وادیٔ محسر سے پرے پرے رہو۔ مکہ کے تمام راستے اور کوچے قربانی کے جانور ذبح کرنے کی جگہیں ہیں اور تشریق کے تمام ایام ذبح کے ایام ہیں۔" امام احمد بن حنبل سے اس حدیث کے متعلق پوچھا گیا تو انھوں نے فرمایا کہ ابن ابی حسین کا حضرت جبیر بن مطعمؓ سے سماع ثابت نہیں ہے اور ابن ابی حسین کی اکثر روایتوں میں سہو واقع ہو گیا ہے۔

ایک قول کے مطابق اس روایت کی اصل وہ روایت ہے جسے مخرمہ بن بکیر بن عبداللہ بن الاشج نے اپنے والد سے نقل کی ہے، انھوں نے کہا کہ میں نے اسامہ بن زید کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے عبداللہ بن ابی حسین کو سنا تھا کہ وہ عطاء بن ابی رباح کی طرف سے بیان کر رہے تھے اور عطا وہاں موجود تھے اور عبداللہ کی بات سن رہے تھے۔ عطاء کا کہنا تھا کہ میں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔ سارا عرفات موقف، سارا منیٰ منحر اور مکہ کے تمام راستے منحر ہیں۔" اصل روایت یہ ہے اس میں یہ بات مذکور نہیں ہے کہ "تشریق کے تمام ایّام ذبح کے ایام ہیں" یوں معلوم ہوتا ہے کہ جس روایت میں یہ الفاظ مذکور ہیں وہ یا تو حضرت جبیر بن مطعمؓ کا اپنا کلام ہے یا ان سے نیچے کسی راوی کا۔ اس لیے کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ نے ان الفاظ کا ذکر نہیں کیا ہے۔ نیز جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ نحر کا عمل ان دنوں میں ہو گا جن پر ایّام کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ ایّام کے اسم کا کم از کم تین دنوں پر اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ اسم جمع کے اطلاق کا قاعدہ ہے اس لیے ضروری ہو گیا کہ تین دنوں کا ثبوت ہو جائے، رہ گیا اس سے زائد دن تو چونکہ اس پر کوئی دلالت قائم نہیں اس لیے اس کا ثبوت نہیں۔

ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنے کا بیان

قول باری ہے (وَیَذْکُرُوا اسْمَ اللّٰہِ فِیْ اَیَّامٍ مَّعْلُوْمٰتٍ عَلٰی مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِیْمَةِ الْاَنْعَامِ) اور چند مقررہ دنوں میں ان جانوروں پر اللہ کا نام لیں جو اس نے انھیں بخشے ہیں، اگر آیت میں مذکورہ ذکر اللہ سے ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا مراد ہے تو یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ جانور پر شرعی ذبح کے لیے بسم اللہ پڑھنا بھی ایک شرط ہے۔ اس لیے کہ آیت اس کے وجوب کی مقتضی ہے۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَاَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ) تا قول باری (لِیَشْهَدُوْا مَنَافِعَ لَهُمْ وَیَذْکُرُوا اسْمَ اللّٰہِ فِیْ اَیَّامٍ مَّعْلُوْمٰتٍ) منافع حج کے ان مناسک کا نام تھا جن کی ادائیگی احرام کی بنا پر واجب ہوگئی تھی۔ اس لیے ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا بھی واجب ہونا چاہیے کیونکہ حج کے لیے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف سے اعلانِ عام جس طرح تمام مناسکِ حج پر مشتمل تھا اسی طرح جانور ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھنے پر بھی مشتمل تھا۔ اگر تسمیہ سے وہ ذکر اللہ مراد ہے جو رمی جمار کے موقعوں پر کیا جاتا ہے یا تکبیراتِ تشریق کی صورت میں ہوتا ہے، تو ان صورتوں میں ذکر اللہ کے وجوب پر آیت کی دلالت ہوگی۔ اگر یہ تمام معانی مراد لے لیے جائیں تو اس میں کوئی امتناع نہیں ہے۔ یعنی حج قران اور حج تمتع کے احرام کی بنا پر واجب ہونے والی قربانی ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھنا، اسی طرح احرام کی وجہ سے کسی قسم کے دم یعنی قربانی کے وجوب کی صورت میں ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا نیز تکبیراتِ تشریق کہنا اور رمی جمار کے موقعوں پر ذکر اللہ کرنا یہ تمام صورتیں مراد لے لی جائیں اس لیے کہ آیت میں ان تمام صورتوں کے مراد ہونے میں کوئی امتناع نہیں ہے۔

معمر نے ایوب سے، انھوں نے نافع سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ جب قربانی کا جانور ذبح کرتے تو "لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰہُ وَاللّٰہُ اَکْبَرُ" کہتے۔ اعمش نے ابوظبیان سے روایت کی ہے انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا کہ آپ نحر کرتے وقت کیا پڑھتے ہیں؟ حضرت ابن عباسؓ

نے جواب میں فرمایا کہ میں "اَللّٰہُ اَکْبَر، لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ" پڑھتا ہوں۔ سفیان نے ابوبکر الزبیدی سے اور انھوں نے عاصم بن شریف سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ نے دسویں ذی الحجہ کو ایک مینڈھا ذبح کیا اور اس موقع پر یہ دعا پڑھی۔ بِسْمِ اللّٰہِ وَاللّٰہُ اَکْبَر اَللّٰھُمَّ مِنْکَ وَلَکَ وَمَنٌّ عَلَیَّ لَکَ۔ (اللہ کے نام کے ساتھ اللہ سب سے بڑا ہے، اے اللہ! یہ قربانی تیری ہی طرف سے اور تیرے ہی لیے ہے اور یہ مجھ پر تیرا احسان ہے۔

قربانی کا گوشت کھانے کا بیان

قول باری ہے (وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِيْ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمَاتٍ عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ فَكُلُوْا مِنْهَا اور چند مقررہ دنوں میں ان جانوروں پر اللہ کا نام لیں جو اس نے انھیں بخشے ہیں۔ خود بھی کھائیں) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت کھانے کے ایجاب کی مقتضی ہے تاہم سلف کے تمام حضرات اس امر پر متفق ہیں کہ قربانی کا گوشت کھانا واجب نہیں ہے اس لیے کہ قول باری (عَلٰى مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ) سے یا تو اضاحی (دسویں ذی الحجہ کو ذبح ہونے والے جانور) حج تمتع اور حج قران کی قربانیاں اور نفلی قربانی مراد ہے یا وہ جانور مراد ہیں جن کی قربانی محرم کے کسی خلاف احرام فعل پر واجب ہوتی ہے مثلاً شکار پکڑنے کی سزا کے طور پر واجب ہونے والی قربانی وغیرہ نیز محرم کا سلا ہوا لباس پہن لینا، خوشبو لگا لینا، تکلیف کی بنا پر سر کے بال اتروا لینا یا احصار کی حالت میں آجانا وغیرہ کی صورتوں میں واجب ہونے والی قربانیاں، جرمانوں اور سزاؤں کی صورت میں واجب ہونے والی قربانیوں کا گوشت کھانا ممنوع ہے۔ قران اور تمتع کی قربانیوں نیز نفلی قربانی کا گوشت کھانا واجب نہیں ہے اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تمتع اور قران کی قربانیوں کے متعلق لوگوں کے دو اقوال ہیں ایک قول کے مطابق گوشت کھانے کی اجازت نہیں ہے اور دوسرے قول کے مطابق گوشت کھانے کی اباحت ہے لیکن واجب نہیں ہے۔ سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہاء کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قول باری (فَكُلُوْا مِنْهَا) کا حکم وجوب پر محمول نہیں ہے۔ عطاء بن ابی رباح، حسن بصری، ابراہیم نخعی اور مجاہد کا قول ہے کہ اگر چاہے تو کھا لے اور اگر چاہے تو نہ کھائے مجاہد کا قول ہے کہ اس حکم کی وہی حیثیت ہے جو قول باری (وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا اور جب تم احرام کھول دو تو شکار کرو) کے حکم کی ہے۔

ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ مشرکین قربانی کے اونٹوں کا گوشت نہیں کھاتے تھے۔ پھر یہ آیت نازل

ہوئی (فَکُلُوْا مِنْھَا) اب قربانی کرنے والا اگر چاہے تو گوشت کھالے اور اگر چاہے تو نہ کھائے۔
یونس بن بکیر نے ابوبکر الہذلی سے اور انھوں نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں لوگ قربانی کا جانور ذبح کرتے تو اس کے خون سے کعبہ کی دیواروں کو تر کر دیتے اور گوشت کے ٹکڑے کرکے انھیں پتھروں اور چٹانوں پر رکھ دیتے اور یہ کہتے کہ جس جانور کو ہم نے اللہ کے لیے خاص کر دیا اس میں سے کچھ لینا ہمارے لیے درست نہیں ہے البتہ اس کا گوشت درندے اور پرندے کھالیں تو کھالیں جب اسلام آیا تو لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ زمانۂ جاہلیت میں قربانی کے گوشت کو ہم اس طرح ٹھکانے لگاتے تھے، اب بھی ہم ایسا ہی کرلیں کیونکہ یہ تو اللہ کے لیے ہے اس پر یہ آیت نازل ہوئی (فَکُلُوْا مِنْھَا وَاَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِیْرَ خود بھی کھائیں اور تنگ دست محتاج کو بھی دیں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ "اب ایسا نہ کرو اس لیے کہ یہ اللہ کا نہیں ہوتا"۔ حسن کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کا گوشت کھانا ان پر لازم نہیں کر دیا اگر تمھاری مرضی ہو تو کھالو ورنہ نہ کھاؤ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہ مروی ہے کہ آپ نے قربانی کا گوشت کھایا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت اس امر کا مقتضی ہے کہ اس میں مذکورہ جانور جن کو ذبح کرتے وقت ہمیں بسم اللہ پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے وہ حج قران اور حج تمتع کی بنا پر ذبح ہونے والے جانور ہیں۔ آیت کم از کم دم قران، دم تمتع اور قربان کیے جانے والے دوسرے تمام جانوروں کو شامل ہے اگرچہ اس کا ظاہر دم قران اور دم تمتع کا مقتضی ہے۔ اس کی دلیل نسق تلاوت میں یہ قول باری ہے (فَکُلُوْا مِنْھَا وَاَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِیْرَ ثُمَّ لْیَقْضُوْا تَفَثَھُمْ وَلْیُوْفُوْا نُذُوْرَھُمْ وَلْیَطَّوَّفُوْا بِالْبَیْتِ الْعَتِیْقِ۔ خود بھی کھائیں اور تنگ دست محتاج کو بھی دیں پھر اپنا میل کچیل دور کریں اور اپنی نذر پوری کریں اور اس قدیم گھر کا طواف کریں) آیت میں مذکورہ افعال پر دم قران اور دم تمتع کے سوا اور کوئی قربانی مترتب نہیں ہوتی اور لازم نہیں آتی۔ کیونکہ تمام قربانیاں ان افعال سے قبل اور ان کے بعد دینا جائز ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آیت سے قران اور تمتع کی قربانیاں مراد ہیں۔ امام شافعی کا خیال ہے کہ قران اور تمتع کی قربانیوں کا گوشت نہیں کھایا جائے گا لیکن ظاہر آیت ان کے اس قول کے بطلان کا مقتضی ہے۔ حضرت جابرؓ، حضرت انسؓ اور دیگر حضرات کی روایت ہے کہ حجۃ الوداع میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے۔ حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ آپ حجۃ الوداع میں قربانی کے سو اونٹ ساتھ لے گئے تھے جن میں سے ساٹھ اونٹوں کو اپنے دست مبارک سے نحر کیا تھا اور باقی ماندہ اونٹوں کے نحر کے لیے دوسروں کو حکم دیا تھا چنانچہ انھیں بھی نحر کیا گیا تھا۔ آپ نے

ہر قربانی کے گوشت کا ایک ایک ٹکڑا لے کر ایک ہانڈی میں پکوایا تھا اور گوشت تناول کرنے کے
بعد شوربہ بھی پیا تھا۔ اس طرح آپ نے قران کی قربانی کا گوشت کھایا تھا۔ نیز جب یہ بات ثابت ہو گئی
کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے اور آپ کا طریق کار یہ تھا کہ ہمیشہ اعمال کی افضل ترین صورت پر عمل پیرا
ہوتے تھے تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حج قران حج افراد سے افضل ہے اور اس کی بنا پر واجب
ہونے والا جانور قربانی کے طور پر ذبح کیا جاتا ہے، احرام میں کسی نقص کے پیدا ہونے کے نتیجے میں
اس کی کمی پورا کرنے کے طور پر ذبح نہیں کیا جاتا۔ جب یہ جانور قربانی کے طور پر ذبح کیا جاتا ہے
تو اس کا گوشت کھا لینا اسی طرح جائز ہے جس طرح نفلی قربانی اور اضحیہ کا گوشت کھانا جائز ہے حضور
صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ جب حضرت حفصہؓ نے آپ سے پوچھا
کہ لوگوں نے تو احرام کھول دیا ہے اور آپ عمرے کا احرام نہیں کھول رہے ہیں تو آپ نے جواب میں
ارشاد فرمایا (انی سقت الھدی فلا احل الا یوم النحر ولو استقبلت من امری ما
استدبرتہ ما سقت الھدی ولجعلتھا عمرۃ میں اپنے ساتھ ہدی یعنی قربانی کے جانور لایا ہوں
اس لیے یوم النحر پر ہی احرام کھولوں گا، اگر مجھے اپنے معاملہ کا پہلے سے اندازہ ہو جاتا جس طرح بعد
میں ہوا ہے تو میں قربانی کے جانور اپنے ساتھ نہ لاتا اور صرف عمرہ کا احرام باندھ لیتا) اگر حضور
صلی اللہ علیہ وسلم نفلی طور پر قربانی کے جانور ساتھ لائے ہوتے تو احرام کھولنے سے کوئی چیز مانع نہ ہوتی۔
اس لیے کہ نفلی طور پر قربانی کا جانور ساتھ لانے سے احرام کھولنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اگر قارن تھے تو حج کا احرام آپ کے لیے احرام کھولنے
سے مانع تھا اس سلسلے میں قربانی کے جانور کا کوئی دخل نہیں تھا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ
اس وقت حج کا احرام یوم النحر سے پہلے احرام کھولنے سے مانع نہیں تھا کیونکہ اس وقت حج فسخ
کر دینا جائز تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صحابہ کرام کو جنھوں نے حج کا احرام باندھا تھا عمرہ ادا کر
کے احرام کھول دینے کا حکم دیا تھا۔ اس طرح اس وقت یہ تمام حضرات اس شخص کی طرح تھے جس نے
حج تمتع کے ارادے سے صرف عمرے کا احرام باندھا تھا۔ عمرہ کرنے کے بعد سے لے کر حج کا احرام
باندھنے تک احرام کھولنے میں صرف اسی صورت میں رکاوٹ ہوتی ہے جب ایسا شخص اپنے ساتھ
قربانی کا جانور لایا ہو۔ یہ بات اس کے لیے احرام کھولنے میں مانع ہوتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
کے ساتھ بھی قران کی وجہ سے یہی صورت پیش آئی تھی۔ قربانی کے جانور ساتھ لانا آپ کے لیے
احرام کھولنے سے مانع بن گیا تھا۔ حج کا احرام مانع نہیں بنا تھا۔ اس بات کے اندر ہمارے قول کی

صحت کی دلیل موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ہمراہ قربانی کے جو جانور لائے تھے وہ قران کی قربانی کے جانور تھے نفلی قربانی کے جانور نہیں تھے۔ اس لیے کہ نفلی قربانی کے جانوروں کو احرام کھولنے کی ممانعت میں کوئی دخل نہیں ہوتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قارن ہونے پر آپ کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے (اتانی اٰتٍ من ربی فی ھذا الوادی المبارک وقال قل حجۃ وعمرۃ۔ اس وادی مبارک میں میرے پاس میرے رب کا فرستادہ آیا اور مجھ سے کہہ گیا کہ میں حج اور عمرہ کہوں) یعنی حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھوں۔ اور یہ چیز تو بالکل محال ہے کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کے حکم کی خلاف ورزی میں کوئی قدم اٹھائے ہوں۔ حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج افراد کیا تھا، ان حضرات کی روایت کی معارض نہیں ہے جنھوں نے یہ بیان کیا ہے کہ آپ نے حج قران کیا تھا۔ اس لیے کہ قران کے راوی کو ایک زائد احرام کا علم ہو گیا تھا جس کا دوسرے راوی کو علم نہیں ہوا تھا۔ اس لیے اس کی روایت اولیٰ ہوگی یا یہ بھی ممکن ہے کہ حج افراد کے راوی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تلبیہ کہتے ہوئے سنا ہو لیکن اس تلبیہ میں عمرے کا لفظ ان کے کانوں میں نہ پڑا ہو یا یہ کہ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حج کا لفظ کہتے ہوئے سنا ہو۔ عمرے کا لفظ نہ سن سکا ہو اور پھر اپنی طرف سے یہ خیال کر بیٹھا ہو کہ آپ نے حج افراد کا احرام باندھا ہے اس لیے کہ قارن کو تلبیہ میں صرف لفظ حج کہنا جائز ہے عمرے کا لفظ اگر وہ نہ کہے تو کوئی حرج نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر وہ صرف لفظ عمرہ کہے تو بھی جائز ہے اور اگر دونوں لفظ کہے تو بھی درست ہے۔ جب یہ گنجائشیں موجود تھیں اور بعض حضرات نے آپ کو حج کا تلبیہ کہتے ہوئے اور بعض نے حج اور عمرے دونوں کا تلبیہ کہتے ہوئے سنا تو اس صورت میں وہ روایت اولیٰ ہوگی جس میں دونوں باتیں مذکور ہیں پھر حضرت ابن عمرؓ کے اس قول میں، کہ آپ نے حج افراد کیا تھا، یہ احتمال موجود ہے کہ ان کی مراد یہ ہو کہ آپ نے حج کے افعال الگ سے ادا کیے تھے یہ کہہ کر گویا حضرت ابن عمرؓ نے یہ واضح کر دیا کہ آپ نے حج اور عمرہ کے افعال الگ الگ ادا کیے تھے اور دونوں احراموں کے ذریعے صرف حج کی ادائیگی پر اقتصار نہیں کیا تھا بلکہ آپ نے عمرہ بھی ادا کیا تھا۔ حضرت ابن عمرؓ کی اس وضاحت سے ان لوگوں کا قول باطل ہو گیا جو قران کی صورت میں حج اور عمرہ دونوں کے لیے صرف ایک طواف اور ایک سعی پر اکتفا کر لینے کے جواز کے قائل ہیں۔

صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت سے قران اور تمتع کی قربانیوں کا گوشت کھانا مروی ہے عطاء بن ابی رباح نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: نذر، فدیہ اور ہرجانے

کے طور پر ذبح ہونے والے جانوروں کے گوشت کے سوا دوسری تمام قربانیوں کا گوشت کھایا جائے گا۔"
عبیداللہ بن عمر نے روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ نذر اور شکار کے جرمانے کے طور پر ذبح ہونے والے جانوروں کے سوا قربانی کے ہر جانور کا گوشت کھایا جائے گا۔ ہشام نے حسن اور عطاء سے روایت کی ہے کہ جزا یعنی جرمانے کے طور پر قربان کیے جانے والے جانور کے گوشت کے سوا ہر قربانی کا گوشت کھایا جائے گا۔ ان صحابہ کرامؓ اور تابعین عظام نے دم قران اور دم تمتع کا گوشت کھانے کی اجازت دی ہے، اور ہمیں یہ علم نہیں کہ سلف میں سے کسی نے بھی اس کی ممانعت کی ہو۔

بائس اور فقیر میں فرق

قول باری (وَاَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِیْرَ) کی تفسیر کے سلسلے میں طلحہ بن عمرو نے عطا سے روایت کی ہے کہ "جو شخص تجھ سے سوال کرے"۔ ابن ابی نجیح نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ بائس وہ شخص ہوتا ہے جو ہاتھ پھیلا کر سوال کرتا ہے۔ ایسے شخص کو بائس کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ اس پر بؤس یعنی تنگدستی کا اتنا دباؤ اور اثر ہوتا ہے کہ وہ دست سوال دراز کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اس کے فقر اور تنگدستی کی یہ حالت بطور مبالغہ بیان کی گئی ہے، بائس مسکین کے ہم معنی ہوتا ہے اس لیے کہ مسکین وہ شخص ہے جو حاجتمندی اور تنگدستی کی انتہا کو پہنچا ہوا ہو۔ یہ شخص ایسا ہوتا ہے کہ اس پر اس انتہا کی بنا پر یاس یعنی ایک قسم کا سکون طاری ہو جاتا ہے کہ اس کے لیے دوڑ دھوپ اور تلاش معاش کی کوئی سبیل باقی نہیں رہتی۔ ایسے شخص کو کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ ایک قول کے مطابق یہ وہ شخص ہے جو لوگوں سے مانگتا ہے۔

آیت زیر بحث تمام ہدایا (مکہ مکرمہ میں ذبح کے لیے ساتھ جانے والے جانور) اور اضاحی (عید قربان پر ذبح ہونے والے جانور) کو شامل ہے اور اس بات کی مقتضی ہے کہ ان کا گوشت کھانا مباح ہے، اور گوشت کا کچھ حصہ صدقہ کر دینا مندوب و مستحب ہے۔ ہمارے اصحاب نے صدقہ کے لیے گوشت کے تہائی حصے کا اندازہ مقرر کیا ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فَکُلُوْا مِنْهَا وَاَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِیْرَ) اور عید قربان پر ذبح ہونے والے جانوروں کے گوشت کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (فکلوا وادخروا۔ کھاؤ اور ذخیرہ کرلو) اس لیے ہمارے اصحاب نے اس گوشت کے تین حصے کر کے ایک حصہ کھانے کے لیے، ایک حصہ ذخیرہ کرنے کے لیے اور ایک حصہ فقیر و مسکین کو دینے کے لیے مقرر کر دیا۔

گوشت اور چرم قربانی کے احکام

قول باری (فَکُلُوا مِنْھَا وَاَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِیْرَ) میں قربانی کے گوشت کی فروخت کی ممانعت پر دلالت ہو رہی ہے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (فَکُلُوا وَادَّخِرُوا) بھی دلالت کرتا ہے اس کے اندر بیع کی ممانعت ہے۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو سفیان نے عبدالکریم جزری سے کی ہے، انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم دیا تھا کہ میں آپؐ کے قربانی کے جانوروں کے گوشت کی نگرانی کروں۔ آپؐ نے مجھے ان کی کھالیں اور ان کے جُھل (اونٹ کی پیٹھ پر ڈالا جانے والا کپڑا یعنی جھول) تقسیم کر دینے کا حکم دیا اور یہ فرمایا کہ قصائی کو ان کی کھالیں نہ دوں۔ آپؐ نے یہ کہا کہ ہم خود اپنے پاس سے اونٹ ذبح کرنے والے کو اس کی اجرت دیں گے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اجرت کے طور پر کھال دینے سے منع کر دیا۔ اس بات میں بیع کی ممانعت بھی موجود ہے۔ اس لیے کہ قصائی کو قربانی کا کوئی حصہ اجرت کے طور پر دینا بیع کی بنا پر ہو گا۔ جب اس کا گوشت کھانا جائز ہو گیا تو اس سے یہ دلالت بھی حاصل ہو گئی کہ اس کی کھال سے فائدہ اٹھانا جائز ہے بشرطیکہ یہ بیع کے طور پر نہ ہو۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ قربانی کی کھالوں سے فائدہ اٹھانا درست ہے۔ یہ بات حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔

شعبی کا قول ہے کہ مسروق اپنی قربانی کی کھال کا مصلیٰ بنا کر اس پر نماز پڑھا کرتے تھے۔ ابراہیم نخعی عطاء، طاؤس اور شعبی سے منقول ہے کہ اس کی کھال سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قصائی کو اس کی اجرت میں قربانی کے جانور کی کوئی چیز دینے سے منع فرما دیا اور یہ کہا کہ "ہم خود اپنے پاس سے اس کی اجرت ادا کریں گے" تو اس سے دو باتوں پر دلالت ہو گئی۔ ایک تو یہ ہے کہ ممانعت اس بات کی ہے کہ قصائی کو اجرت کے طور پر قربانی کا کوئی جزء بنا دیا جائے۔ اس لیے حضرت علیؓ سے مروی اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ موجود ہیں۔ "مجھے آپ نے حکم دیا کہ میں قصائی کی اُجرت ان میں سے نہ دوں" بعض طرق کے الفاظ یہ ہیں۔ مجھے حکم دیا ہے کہ میں ذبح کرنے کی اجرت کے طور پر ان جانوروں میں سے کچھ نہ دوں" یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ جزاء یعنی قصائی کو اُجرت کی جہت کے بغیر گوشت دے دینا جائز ہے جس طرح دوسرے تمام لوگوں کو دینا جائز ہے اس میں اونٹوں کو نحر کرنے کے لیے اجرت پر کسی کو لینا جائز ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا۔

"ہم اسے خود اپنے پاس سے دیں گے"۔ یہی بات ہر معلوم کام کے لیے اجارے کے جواز کی بنیاد ہے۔ ہمارے اصحاب نے بکری ذبح کرنے کے لیے کسی کو اجرت پر لینا جائز قرار دیا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے قصاص میں قاتل کو قتل کرنے کے لیے کرایہ کے قاتل حاصل کرنے کی ممانعت کی ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ ذبح ایک معلوم و متعین عمل ہے جبکہ قتل ایک مبہم اور غیر معلوم عمل ہے۔اس میں یہ معلوم نہیں ہوتا کہ آیا اسے ایک یا دو ضرب یا اس سے زائد ضربات لگا کر قتل کرے گا۔

حج کے بعد میل کچیل دور کرنا

قول باری ہے (ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ۔ پھر اپنا میل کچیل دور کریں اور اپنی نذریں پوری کریں) عبدالملک نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ تَفَثَ قربانی کا جانور ذبح کرنے، سر مونڈنے، سر کے بال کٹوانے، ناخن اتارنے اور مونچھیں کتروانے نیز بغل کے بال صاف کرنے کو کہتے ہیں۔ عثمان بن الاسود نے مجاہد سے بھی اسی قسم کی روایت کی ہے۔ حسن اور ابوعبیدہ سے بھی یہی روایت ہے۔ حضرت ابن عمرؓ اور سعید بن جبیر سے قول باری (تَفَثَهُمْ) کی تفسیر میں "اپنے مناسک" منقول ہے۔ اشعث نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ "وہ اپنے نسک ادا کریں"۔ حماد بن سلمہ نے قیس سے اور انھوں نے عطاء سے روایت کی ہے کہ قول باری (ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ) کا مفہوم ہے کہ اپنے بال اور ناخن صاف کرائیں۔ ایک قول کے مطابق تفث سر مونڈنے اور غسل وغیرہ کرنے کے ذریعے احرام کے میل کچیل کو دور کرنے کا نام ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب تفث دور کرنے کے سلف نے وہ معانی بیان کیے جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے تو یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس میں سر مونڈنا بھی داخل ہے اس لیے کہ سلف نے اس کی یہ تاویل کی ہے اگر تفث اس معنی پر دلالت کرنے والا اسم نہ ہوتا تو سلف اس سے ہرگز یہ معنی نہ لیتے اس لیے کہ لفظ سے وہ معنی لینا ہرگز درست نہیں ہوتا جس کی لفظ تعبیر نہ کرتا ہو۔ یہ چیز حلق یعنی سر مونڈنے کے وجوب کی دلیل ہے اس لیے کہ امر کو وجوب پر محمول کیا جاتا ہے۔ اس لیے ان لوگوں کا یہ قول باطل ہوگیا جو کہتے ہیں کہ حلق احرام کے تحت آنے والی عبادتوں میں داخل نہیں ہے۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ اس امر کے ذریعے ممانعت کو رفع کر دیا گیا ہے کیونکہ احرام کھولنے سے پہلے ان باتوں کی ممانعت تھی جس طرح یہ قول باری ہے (فَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا۔ اور جب احرام کھول دو تو شکار کرو) نیز فرمایا (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ اور جب

جمعہ کی نماز پڑھ لی جائے تو تم زمین پر پھیل جاؤ) لیکن پہلی بات زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ تفث دور کرنے کا حکم تمام مناسک کو شامل ہے جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ اور سلف کے ان حضرات سے منقول ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ تمام مناسک کی ادائیگی اباحت کے طور پر نہیں ہوتی بلکہ وجوب کے طور پر ہوتی ہے۔ حلق کی کیفیت بھی یہی ہے اس لیے کہ یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ تفث دور کرنے کے حکم میں حلق کے سوا دوسرے افعال کے سلسلے میں ایجاب مراد ہے اسی طرح حلق کے سلسلے میں بھی ایجاب مراد ہو گا۔

نحر کی نذر پوری کریں

قول باری ہے (وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ۔ اور اپنی نذریں پوری کریں) حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جن اونٹوں کو نحر کرنے کی انھوں نے نذریں مانی تھیں انھیں نحر یعنی ذبح کریں۔ مجاہد کا قول ہے کہ حج کے سلسلے میں جو نذریں مانی گئی تھیں انھیں پوری کریں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر آیت سے نذر والے اونٹوں کا نحر مراد لیا جائے تو قول باری (عَلٰی مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيْمَةِ الْاَنْعَامِ) میں وہ اونٹ اور جانور مراد نہیں ہوں گے جن کے نحر کی نذر مانی گئی ہو۔ اس لیے کہ اگر یہ مراد ہوتے تو جانوروں کو ذبح کرنے اور ان کا گوشت کھانے کا ہمیں حکم دینے کے بعد ان کا ذکر نہ کرتا اس لیے درج بالا آیت ان جانوروں کے بارے میں ہو گی جن کی نذر نہ مانی گئی ہو اور یہ نفلی طور پر نیز حج تمتع اور حج قران کی بنا پر ذبح کیے جانے والے جانور ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان سے نذر کے طور پر قربان کیے جانے والے جانور مراد نہیں لیے ہیں۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ نذر کی قربانی کا گوشت کھایا نہیں جاتا جب کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں مذکورہ جانوروں کا گوشت کھانے کا حکم دیا ہے۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت میں نذر مراد نہیں ہے۔ نذر کا نئے سرے سے ذکر کر کے اس کے ذریعے کئی احکام بیان کیے ہیں اول تو یہ کہ ان کا گوشت نہیں کھایا جائے گا دوم یہ کہ نذر کے جانوروں کی ان ایام میں قربانی دوسرے ایام کی بہ نسبت افضل ہوتی ہے۔ سوم یہ کہ جس چیز کی نذر مانی گئی ہے اسے پورا کرنا واجب ہے اس کے بدلے قسم کا کفارہ ادا کرنا واجب نہیں۔ یہ کہنا بھی درست ہے کہ حج کی ساری نذریں مراد ہوں خواہ وہ صدقہ ہو یا طواف یا اس قسم کی کوئی اور عبادت۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس سے مراد ہر وہ نذر ہے

جو ایک مدت تک کے لیے مانی گئی ہو۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث آیت میں نذر پوری کرنے کے
لزوم پر دلالت موجود ہے کیونکہ قول باری ہے (وَلْيُوفُوا نُذُورَهُم) اور امر وجوب پر محمول
ہوتا ہے۔ اور یہ امام شافعی کے اس قول کے بطلان پر دلالت کرتا ہے کہ اگر کوئی شخص حج یا عمرہ
کرنے یا اونٹ کی قربانی کی یا اس جیسی کوئی نذر مانے تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا۔ اس قول کے
بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں نفس نذر پوری کرنے کا حکم دیا ہے۔

طوافِ زیارت کا بیان

قولِ باری ہے (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ۔ اور پرانے گھر کا طواف کریں) حسن سے روایت ہے کہ یہ طوافِ زیارت ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ یہ واجب طواف ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت وجوب کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ یہ امر ہے اور امر وجوب پر محمول ہوتا ہے۔ اسے قضائے تفث یعنی میل کچیل دور کرنے کے حکم پر معطوف کیا گیا ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ طواف کا بھی حکم دیا گیا ہے۔ یوم النحر یعنی دسویں تاریخ کو ذبح کے بعد طوافِ زیارت کے سوا اور کوئی طواف نہیں ہوتا جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس سے طوافِ زیارت مراد ہے اور یہ واجب طواف ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس میں طوافِ قدوم کا احتمال ہے جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کرام نے مکہ مکرمہ پہنچ کر ادا کیا تھا اور اس کی ادائیگی کے بعد حج کا احرام کھول دیا تھا اور اسے عمرہ قرار دیا تھا البتہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام نہیں کھولا تھا۔ اس لیے کہ آپ اپنے ساتھ قربانی کے جانور بھی لائے تھے جو احرام کھولنے میں آپ کے لیے مانع بن گیا اور پھر آپ نے حج ادا کرنے تک اپنا احرام قائم رکھا تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کئی وجوہ کی بنا پر اس سے طوافِ قدوم مراد لینا درست نہیں ہے۔ اول یہ کہ ذبح کے فوراً بعد اس طواف کی ادائیگی کا حکم دیا گیا ہے اور جانوروں کا ذبح یوم النحر کو ہوتا ہے اس لیے کہ ارشادِ باری ہے (وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ اور مقررہ دنوں میں ان جانوروں پر اللہ کا نام لیں جو اس نے انھیں بخشے ہیں، ان میں سے خود بھی کھائیں اور تنگ دست محتاج کو بھی دیں پھر اپنا میل کچیل دور کریں اور اپنی نذریں پوری کریں اور پرانے گھر کا طواف کریں) حرف ثُمَّ کے حقیقی معنی تراخی یعنی وقفہ ڈال کر کام سرانجام دینے

گئے ہیں۔ جبکہ طواف قدوم یوم النحر سے پہلے ادا کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آیت میں طواف قدوم مراد نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قول باری (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) امر کا صیغہ ہے اور امر وجوب پر محمول ہوتا ہے اِلّا یہ کہ ندب اور استحباب کی کوئی دلالت قائم ہو جائے طوافِ قدوم واجب نہیں ہے اگر اس سے طوافِ قدوم مراد لیا جائے گا تو کلام کو اس کے حقیقی معنی سے ہٹانا لازم آئے گا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس سے وہ طواف مراد ہوتا جس کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کو حکم دیا گیا تھا جب یہ حضرات مکہ پہنچے تھے تو یہ منسوخ ہوتا اس لیے کہ انھیں حج فسخ کرنے کے لیے اس طواف کا حکم دیا گیا تھا۔ حج فسخ کرنے کا یہ حکم قول باری (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ۔ اللہ کے لیے حج اور عمرے کی تکمیل کرو) کی وجہ سے منسوخ ہو چکا ہے۔

یہ حکم اس روایت کی بنا پر بھی منسوخ ہو چکا ہے جسے ربیعہ نے حارث بن بلال بن حارث سے اور انھوں نے اپنے والد سے نقل کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "اللہ کے رسول! آپ کا کیا خیال ہے کہ ہمارا یہ حج خاص طور پر ہمارے لیے فسخ کر دیا گیا ہے یا تمام لوگوں کے لیے؟" آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا "خاص طور پر تمھارے لیے"۔ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت ابوذرؓ وغیرہم سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے۔ "حج پر آنے والا شخص طواف قدوم نہیں کرے گا۔ اگر اس نے عرفات میں جانے سے پہلے یہ طواف کر لیا تو اس کا حج عمرہ بن جائے گا"۔ حضرت ابن عباسؓ اپنے اس قول کے حق میں آیت (ثُمَّ مَحِلُّهَا اِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ پھر ان (کے قربان کرنے) کی جگہ اسی قدیم گھر کے پاس ہے) سے استدلال کرتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ مسلک اختیار کیا کہ ایسا شخص طواف کی وجہ سے احرام کھول دے گا خواہ اس نے یہ طواف عرفات میں جانے سے پہلے کیا ہو یا بعد میں۔ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک یہ تھا کہ یہ حکم بحالہ باقی ہے منسوخ نہیں ہوا۔ نیز یہ کہ حج کی تکمیل سے پہلے اس کا فسخ جائز ہے وہ اس طرح کہ ایسا شخص وقوف عرفہ سے پہلے طواف کر لے اس کا حج عمرہ میں تبدیل ہو جائے گا۔ تاہم ظاہر قول باری (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ) سے اس حکم کا نسخ ثابت ہو چکا ہے۔ حضرت عمرؓ نے بھی اس کے یہی معنی لیے تھے جب آپ نے یہ فرمایا تھا "حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جاری دو طرح کے متعہ سے اب میں لوگوں کو روکتا اور اس پر انھیں سزا دیتا ہوں۔ عورتوں کے ساتھ متعہ اور حج کا متعہ"۔ حج کے متعہ یعنی حج کا احرام باندھ کر وقوف عرفہ سے پہلے طواف کر کے احرام کھول کر اسے عمرہ بنا دینے کے سلسلے میں حضرت عمرؓ نے ممانعت کا جو حکم جاری کیا تھا اس کے لیے آپ کا ذہن درج بالا آیت کے ظاہری معنی

کی طرف گیا تھا نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے صحابہ کرام کو جو بتا دیا گیا تھا کہ فسخ حج کا یہ حکم صرف ان کے لیے خاص تھا، تمام لوگوں کے لیے نہیں تھا حضرت عمرؓ کا ذہن اس توقیف کی طرف بھی گیا تھا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے تو اب قول باری (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) سے یہ معنی لینا درست نہیں رہا۔ ہماری اس وضاحت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آیت میں طواف سے، طوافِ زیارت مراد ہے۔

آیت میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ ایام نحر کے گزر جانے سے پہلے پہلے طواف زیارت کر لینا واجب ہے۔ اس لیے امر پر فی الفور عمل درآمد کرنا ضروری ہوتا ہے اِلّا یہ کہ تاخیر کے جواز پر کوئی دلیل قائم ہو جائے۔ تاہم ایام النحر کے آخر تک اس کی تاخیر کی اباحت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ سفیان ثوری وغیرہ نے افلح بن حمید سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ انھوں نے چند صحابہ کرام کی معیت میں حج کیا تھا۔ ان میں حضرت ابوایوب انصاریؓ بھی شامل تھے۔ جب دسویں تاریخ ہوئی تو ان میں سے کوئی بھی بیت اللہ کی زیارت کو نہیں گیا یہاں تک کہ یوم النفر یعنی واپسی کا دن آگیا۔ ان میں سے صرف وہی لوگ طوافِ زیارت کے لیے گئے اور اس میں جلدی کی جن کے ساتھ عورتیں تھیں روایت میں یوم النفر کا ذکر ہے ہمارے نزدیک اس سے نفر اول یعنی پہلی واپسی مراد ہے جو ایام نحر کے تیسرے دن یعنی بارھویں ذی الحجہ کو ہوتی ہے۔ اگر ہم ظاہر آیت کو اس کے اصل مفہوم کے اعتبار سے لیں تو اس میں طوافِ زیارت کو یوم النحر سے مؤخر کرنے کی کوئی گنجائش نہیں نکلتی تاہم جب سلف اور فقہاءِ امصار، ایام نحر کے تیسرے روز تک اس کی تاخیر کی اباحت پر متفق ہو گئے تو ہم نے بھی اسے جائز قرار دیا۔ لیکن ایام تشریق کے آخر تک اس کی تاخیر جائز نہیں ہے اسی بنا پر امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ جس شخص نے ایام تشریق یعنی تیرھویں تاریخ کے آخر تک طواف زیارت کو مؤخر کر دیا اس پر دم واجب ہو جائے گا یعنی جرمانے کے طور پر ایک جانور کی قربانی دینی ہوگی۔ امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اس پر کوئی جرمانہ عائد نہیں ہوگا۔

طواف کو مؤخر نہ کرنے کا حکم

اگر یہ کہا جائے کہ جب حرف ثُمَّ تراخی کا مقتضی ہے تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ طواف کرنے والا جب تک طواف میں تاخیر کرنا چاہے اسے تاخیر کی اجازت ہونی چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس پر طوافِ زیارت میں تاخیر واجب نہیں

ہے۔ دوسری طرف ظاہر لفظ اس کی تاخیر کے ایجاب کا مقتضی ہے اگر اسے اس کے حقیقی معنوں پر محمول کیا جائے۔ جب تاخیر واجب نہیں اور طواف کرنا لامحالہ واجب ہے تو یہ چیز اس امر کی مقتضی ہے کہ کسی تاخیر کے بغیر یوم النحر کو اس کی ادائیگی لازم ہے۔ یہی وہ وقت ہے جس میں میل کچیل دور کرنے کا حکم دیا گیا ہے اس لیے معترض نے ظاہر لفظ سے ہمیشہ اس کی تاخیر کے جواز پر جو استدلال کیا ہے وہ درست نہیں ہے جبکہ یہ بات بھی اپنی جگہ ہے کہ اس مقام میں حرف ثُمَّ سے اس کے حقیقی معنی مراد نہیں ہیں۔ یعنی یہ بات نہیں ہے کہ تراخی کے ساتھ طوافِ زیارت کرنا واجب ہے۔ اسی بنا پر امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ جس شخص نے ایام تشریق کے آخر تک حلق مؤخر کر دیا اس پر دم واجب ہوگا اس لیے کہ قولِ باری (ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ) اس امر کا مقتضی ہے کہ یوم النحر کو فی الفور حلق کرایا جائے اور ایام نحر کے آخر تک بالاتفاق اس کی تاخیر کو مباح کر دیا ہے لیکن اس سے زائد تاخیر کو مباح نہیں کیا۔ امام ابوحنیفہ کے اس مسلک کے حق میں اس بات سے استدلال کیا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایام تشریق کے دوسرے دن جو ایام النحر کا تیسرا دن ہے، نفر یعنی واپسی کو مباح کر دیا ہے چنانچہ ارشاد ہے (وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ اور چند گنتی کے دنوں میں اللہ کا ذکر کرو، جو شخص دو دنوں میں جلدی کرے اس پر کوئی گناہ نہیں) لیکن طواف زیارت کے بغیر واپسی کی اباحت ممتنع ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اسے نفر اول یعنی ایام النحر کے تیسرے دن سے پہلے طواف زیارت کرنے کا حکم ہے۔

جب آیت نفر اول کی اباحت کو متضمن ہے تو ایسے شخص کا طواف ایام النحر کے اندر ہی مکمل ہو جائے گا۔ اس لیے اسے لامحالہ طواف میں تاخیر کرنے سے روکا گیا ہے اس لیے اگر وہ اس میں تاخیر کرے گا تو کوتاہی کی تلافی کے لیے اس پر ایک دم لازم ہو جائے گا۔

قول باری (وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) کے الفاظ کے معانی واضح اور ان کی مراد ظاہر ہے اس لیے یہ طواف کے جواز کا مقتضی ہے چاہے یہ طواف حدث یا جنابت کی حالت میں یا برہنہ ہو کر یا سر کے بل یا گھسٹ گھسٹ کر کیوں نہ کیا گیا ہو اس لیے کہ آیت میں یہ کوئی ذکر نہیں ہے کہ طہارت وغیرہ اس میں شرط ہے اگر ہم اس میں طہارت وغیرہ کی شرط لگائیں گے تو نص میں ایک ایسی چیز کا اضافہ کر دیں گے جو اس میں داخل نہیں ہے جبکہ نص میں اضافہ جائز نہیں ہوتا الا یہ کہ اس جیسا کوئی نص ہو جس کے ذریعے اس نص کا نسخ جائز ہو سکتا ہو۔ اس لیے آیت کی اس امر پر دلالت ہو رہی ہے کہ ایک انسان اگر درج بالا ممنوعہ صورتوں میں سے کسی صورت میں طواف کرے گا تو بھی اس پر جواز کا حکم لگ

جائے گا۔ قول باری (ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) اس امر کا بھی مقتضی ہے کہ آیت میں مذکورہ افعال کی اس ترتیب سے ہٹ کر کوئی شخص اگر انھیں ادا کرے گا تو ایسا کرنا اس کے لیے جائز ہوگا۔ اس لیے کہ آیت میں ترتیب پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے اگر کسی نے میل کچیل دور کرنے سے پہلے طواف زیارت کرلیا یا میل کچیل دور کرنے کے بعد طواف کیا تو آیت کا مقتضی یہ ہے کہ ہر صورت میں ان مناسک کی ادائیگی ہو جائے گی اس لیے حرف واؤ ترتیب کا موجب نہیں ہوتا۔ فقہار نے بھی بالاتفاق طواف زیارت سے پہلے حلق اور سلے ہوئے کپڑے پہن لینے کی اباحت کردی ہے۔ اسی طرح طواف زیارت سے پہلے بیوی کے ساتھ ہمبستری پر پابندی اور ممانعت کے مسئلے میں بھی ان میں اتفاق رائے ہے۔

البتہ خوشبو لگانے اور زنشکار کرنے کی اباحت کے مسئلے میں ان کے مابین اختلاف رائے پیدا ہو گیا ہے۔ کچھ حضرات کا قول ہے کہ طواف زیارت سے پہلے یہ دونوں امور مباح ہیں۔ ہمارے اصحاب اور عامۃ الفقہار کی یہی رائے ہے۔ حضرت عائشہؓ اور سلف میں سے دوسرے حضرات کا بھی یہی قول ہے حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ جب تک طواف زیارت نہیں کرلے گا اس وقت تک اس کے لیے بیوی، خوشبو اور زنشکار کی حلت نہیں ہوگی۔ کچھ فقہاء کا یہی قول ہے۔ سفیان بن عیینہ نے عبدالرحمٰن بن القاسم سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے وہ فرماتی ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام باندھتے وقت خوشبو لگائی تھی اور بیت اللہ کے طواف سے پہلے احرام کھولنے پر خوشبو لگائی تھی۔ نظر اور قیاس کی جہت سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے وہ اس طرح کہ تمام حضرات طواف زیارت سے پہلے سلے ہوئے کپڑے پہن لینے اور حلق کی اباحت پر متفق ہیں حالانکہ ان دونوں چیزوں کو احرام فاسد کرنے میں کوئی دخل نہیں ہوتا اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ خوشبو اور زنشکار کا مسئلہ بھی ایسا ہی ہو۔

بیت العتیق

قول باری (بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ) کی تفسیر میں معمر نے زہری سے اور انھوں نے حضرت ابن الزبیرؓ سے روایت کی ہے کہ بیت اللہ کو بیت عتیق کے نام سے اس لیے موسوم کیا ہے کہ اسے جابر لوگوں کی گرفت سے آزاد کر دیا ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس گھر کو جابر حکمرانوں کے قبضہ میں آنے سے آزاد رکھا ہے۔ ایک قول کے مطابق دنیا کے تیکدے میں یہ خدا کا پہلا گھر تھا اس کی بنیاد حضرت آدم علیہ السلام

نے رکھی، پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ہاتھوں اس کی تجدید ہوئی۔ اس بنا پر یہ قدیم ترین گھر ہے اور اسی لیے اس کا نام بیت عتیق رکھا گیا۔

قول باری ہے (ذٰلِكَ وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللّٰهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ عِنْدَ رَبِّهِ۔ یہ تھا (تعمیر کعبہ کا مقصد) اور جو کوئی اللہ کی قائم کردہ حرمتوں کا لحاظ کرے تو یہ اس کے رب کے ہاں خود اسی کے لیے بہتر ہوگا) اس سے مراد ___ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ ___ یہ ہے کہ احرام کے دوران ان تمام افعال وحرکات سے اللہ تعالیٰ کی عظمت کا اقرار کرتے ہوئے اور احرام کے دوران اس کی منہیات کے ارتکاب کی سنگینی کا اعتراف کرتے ہوئے، اجتناب کیا جائے جنھیں اس نے حرام قرار دیا ہے تاکہ اس کے حج اور احرام دونوں کی حفاظت ہو جائے۔ اس کا یہ رویہ اس کے رب کے نزدیک اس کی کوتاہی، غفلت اور لاپرواہی کے رویے سے بہتر ہے۔

حلال جانور

قول باری ہے (وَاُحِلَّتْ لَكُمُ الْاَنْعَامُ اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ، اور تمھارے لیے مویشی جانور حلال کیے گئے ماسوا ان چیزوں کے جو تمھیں بتائی جا چکی ہیں) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ ایک تو یہ کہ "ماسوا ان چیزوں کے جو اللہ کی کتاب میں تمھیں پڑھ کر سنائی گئی ہیں یعنی مردار، خون، سور کا گوشت، ضرب کھا کر، اوپر سے گر کر یا ٹکر کھا کر مر جانے والے جانور، درندے کا پھاڑا ہوا جانور اور آستانے پر ذبح کیا ہوا جانور۔ دوسرا قول یہ ہے کہ تمھارے لیے احرام کی حالت میں مویشی جانور یعنی اونٹ، گائے، بیل اور بھیڑ بکریاں حلال کر دیے گئے ہیں ماسوا شکار کے جو تمھیں بتایا جا چکا ہے۔ اس لیے کہ محرم کے لیے شکار حرام ہے۔

بت ناپاک ہیں

قول باری ہے (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ۔ پس بتوں کی گندگی سے بچو) یعنی بتوں کی عظمت بجا لانے سے بچو، ان کی تعظیم نہ کرو اور ان پر مشرکین کی طرح جانوروں کے چڑھاوے چڑھانے سے پرہیز کرو، اللہ تعالیٰ نے بتوں کو رجس کے نام سے موسوم کیا تاکہ ان کی گندگی ظاہر ہو جائے اور ان کی بے مائیگی واضح ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں پلید سمجھنے کا اس لیے حکم دیا کہ مشرکین ان پر اپنے جانوروں کی قربانی کرتے تھے اور انھیں ان جانوروں کے خون سے لت پت کر دیتے تھے اور ان

تمام نجاستوں کے باوجود وہ ان کی عظمت بجا لاتے تھے اس لیے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو ان کی تعظیم اور ان کی پرستش سے روک دیا اور گندگی اور نجاست کی ان صورتوں کی بنا پر جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے انھیں رجس کے نام سے موسوم کیا۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انھیں اس لیے رجس کہا ہے کہ ان سے اسی طرح اجتناب ضروری ہے جس طرح گندگیوں اور نجاستوں سے۔

جھوٹی گواہی کا بیان

قول باری ہے (وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ اور جھوٹی باتوں سے پرہیز کرو) زور جھوٹ کو کہتے ہیں۔ یہ لفظ جھوٹ کی تمام صورتوں کے لیے عام ہے۔ جھوٹ کی سب سے سنگین صورت اللہ کا انکار ہے۔ نیز اللہ پر جھوٹ باندھنا ہے۔ اس میں جھوٹی گواہی بھی داخل ہے۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد بن حنبل نے، انھیں ابوبکر بن ابی شیبہ نے، انھیں عبید کے دو بیٹوں محمد اور یعلیٰ نے سفیان العصفری سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حبیب بن النعمان سے اور انھوں نے حضرت خریم بن فاتک رضی اللہ عنہ سے، وہ کہتے ہیں کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز پڑھائی پھر فرمایا (عدلت شھادۃ الزور بالاشراک باللہ۔ جھوٹی گواہی کو اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانے کے برابر قرار دیا گیا ہے) پھر آپ نے یہ آیت تلاوت کی (فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ حُنَفَاءَ لِلّٰهِ غَيْرَ مُشْرِكِيْنَ بِهٖ۔ پس بتوں کی گندگی سے بچو، جھوٹی باتوں سے پرہیز کرو، یکسو ہو کر اللہ کے بندے بنو، اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو) وائل بن ربیعہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ انھوں نے فرمایا۔ "جھوٹی گواہی کو شرک کے برابر قرار دیا گیا ہے"۔ پھر آپ نے درج بالا آیت تلاوت کی۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن العباس المؤدب نے، انھیں عاصم بن علی نے، انھیں محمد بن الفرات التمیمی نے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے محارب بن دثار کو کہتے ہوئے سنا کہ مجھے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے بتایا کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (شاھد الزور لا تزول قدماہ حتی توجب لہ النار۔ جھوٹی گواہی دینے والے کے قدم اپنی جگہ سے نہیں ہٹیں گے کہ اس کے لیے جہنم کی آگ واجب کر دی جائے گی۔

جھوٹی گواہی دینے کی سزا

جھوٹی گواہی دینے والے کے حکم کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام

ابو حنیفہ کا قول ہے کہ اسے تعزیری سزا نہیں دی جائے گی۔ ہمارے نزدیک یہ قول اس پر محمول ہے کہ اگر وہ توبہ کرے۔ لیکن اگر وہ اس پر اصرار کرے تو میرے نزدیک اسے تعزیری سزا دینے میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک جھوٹی گواہی دینے والے کو پیٹا جائے گا۔ اس کا منہ کالا کر کے اس کی تشہیر کی جائے گی اور پھر اسے قید میں ڈال دیا جائے گا۔ عبداللہ بن عامر نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس جھوٹی گواہی دینے والے ایک شخص کو لایا گیا۔ آپ نے اس کے کپڑے اتروا لیے اور پورا دن اسے لوگوں کے سامنے کھڑا رکھا اور فرمایا: "یہ فلاں بن فلاں ہے، اسے پہچان لو۔" پھر اسے قید میں ڈال دیا۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں العباس بن الولید البزاز نے، انھیں خلف بن ہشام نے، انھیں حماد بن زید نے حجاج سے، انھوں نے مکحول سے کہ حضرت عمرؓ نے جھوٹی گواہی دینے والے کے متعلق فرمایا کہ اس کی پشت پر پٹائی کی جائے گی، سر مونڈ دیا جائے گا، منہ کالا کیا جائے گا اور طویل عرصے تک اسے قید میں رکھا جائے گا۔

شعائر اللہ کا احترام

قول باری ہے (ذٰلِکَ وَمَنْ یُّعَظِّمْ شَعَآئِرَ اللّٰہِ فَاِنَّھَا مِنْ تَقْوَی الْقُلُوْبِ۔ یہ ہے اصل معاملہ (اسے سمجھ لو) جو اللہ کے مقرر کردہ شعائر کا احترام کرے تو یہ دلوں کے تقویٰ سے ہے) اہل لغت کا قول ہے کہ شعائر شعیرہ کی جمع ہے، یہ اس علامت کا نام ہے جو اس چیز کا احساس دلاتی ہے جس کے لیے اسے مقرر کیا گیا ہے۔ قربانی کے اونٹوں پر علامت قائم کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ تم ان پر ایسی علامتیں قائم کر دو جن سے یہ احساس ہو کہ یہ ھدی یعنی قربانی کے جانور ہیں۔ اس بنا پر یہ کہا گیا ہے کہ شعائر حج کے تمام مناسک کی علامتوں کا نام ہے۔ ان میں سے رمی جمار اور صفا و مروہ کے درمیان سعی بھی ہیں۔

حبیب المعلم نے عطاء بن ابی رباح سے روایت کی ہے کہ ان سے شعائر اللہ کے متعلق دریافت کیا گیا، انھوں نے جواب دیا کہ شعائر اللہ، اللہ کی قائم کردہ حرمتیں ہیں یعنی اللہ کی طاعت کا اتباع اور اس کی معصیت سے اجتناب، یہ اللہ کے شعائر ہیں۔

شریک نے جابر سے اور انھوں نے عطاء سے قول باری (وَمَنْ یُّعَظِّمْ شَعَآئِرَ اللّٰہِ) کی تفسیر میں ان کا قول نقل کیا ہے کہ "اللہ کے شعائر کو عظیم سمجھنا اور انھیں فروغ دینا"۔ ابن نجیح نے مجاہد

سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اس کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ "یہ اللہ کے شعائر کو عظیم سمجھنا انھیں حسین بنانا اور فروغ دینا ہے۔"

عکرمہ سے بھی اسی طرح کی روایت ہے، مجاہد کا بھی یہی قول ہے۔ حسن بصری کا قول ہے کہ "اللہ کے شعائر، اللہ کے دین کا نام ہے۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ کہنا درست ہے کہ آیت میں یہ تمام معانی اللہ کی مراد ہیں اس لیے کہ آیت میں ان تمام کا احتمال موجود ہے۔

قربانی کے اونٹ کی سواری کا بیان

قول باری ہے (لَکُمۡ فِیۡهَا مَنَافِعُ اِلٰۤی اَجَلٍ مُّسَمًّی۔ تمھیں ایک وقت مقرر تک ان (ہدی کے جانوروں) سے فائدہ اٹھانے کا حق ہے) حضرت ابن عباسؓ، ابن عمرؓ مجاہد اور قتادہ کا قول ہے۔ تمھیں ان جانوروں کے دودھ، ان کی اون اور ان کی سواری سے فائدہ اٹھانے کا حق ہے یہاں تک کہ انھیں قربانی کے لیے مقرر کر دیا جائے۔ پھر ان کے قربان کرنے کی جگہ اسی قدیم گھر کے پاس ہے۔" محمد بن کعب القرظی سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ عطاء کا قول ہے کہ ان سے فائدہ اٹھایا جاتا رہے گا یہاں تک کہ ان کی قربانی کر دی جائے۔ عروہ بن الزبیر کا بھی یہی قول ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ اور آپ کے ہم مسلک حضرات اس پر متفق ہیں کہ قول باری (اِلٰۤی اَجَلٍ مُّسَمًّی) سے مراد یہ ہے کہ ان جانوروں کو قربانی کے لیے مقرر کر لیا جائے۔" اجل مسمّی کا ان حضرات کے نزدیک یہی مفہوم ہے۔ اس کے بعد ان کی سواری کو ان حضرات نے پسند نہیں کیا ہے۔ عطاء بن ابی رباح اور ان کے ہم مسلک حضرات کا کہنا ہے کہ بدنہ یعنی قربانی کے لیے متعین ہونے کے بعد ان کی سواری ہو سکتی ہے۔ عروہ بن الزبیر کا قول ہے کہ اس پر سواری کرے گا لیکن اسے گرانبار نہیں بنائے گا۔ اس کے بچے سے جو دودھ بچے گا اسے دوھ لے گا۔ اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی روایات منقول ہیں جن سے وہ حضرات استدلال کرتے ہیں جو ایسے جانوروں کی سواری کی اباحت کے قائل ہیں۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو بدنہ یعنی قربانی کا اونٹ ہنکا کر لے جاتے ہوئے دیکھا آپؐ نے فرمایا" بھلے آدمی! اس پر سوار ہو جاؤ" اس نے جواب دیا" یہ بدنہ ہے" آپ نے پھر فرمایا "بھلے آدمی! اس پر سوار ہو جاؤ" شعبہ نے قتادہ سے، انھوں نے حضرت انسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ ہمارے نزدیک یہ روایت اس پر محمول ہے کہ آپ نے ضرورت کی بنا پر اس پر سوار ہونے کی اباحت کر دی تھی۔ آپ کو یہ پتہ چل گیا تھا کہ اس شخص کو

اس کی سواری کی ضرورت ہے۔ یہ بات دوسری بہت سی روایات میں بیان کر دی گئی ہے۔

ان میں سے ایک روایت وہ ہے جس کے راوی اسماعیل بن جعفر ہیں، انھوں نے حمید سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر ایک شخص پر ہوا جو اپنے ساتھ بدنہ لیے جا رہا تھا لیکن خود پیدل چل رہا تھا، اس پر تھکن کے آثار واضح تھے آپ نے اس سے سوار ہونے کے لیے فرمایا۔ اس نے جواب میں عرض کیا کہ یہ بدنہ ہے۔ لیکن آپ نے پھر فرمایا "اس پر سوار ہو جاؤ"۔ حضرت جابرؓ سے قربانی کے جانور پر سوار ہونے کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا: "میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جب تمھیں اس پر سوار ہونے کی مجبوری پیش آ جائے تو اس وقت تک معروف طریقے سے اس کی سواری کرو جب تک تمھیں کوئی اور سواری نہ مل جائے"۔ ابن جریج نے ابو الزبیر سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ "میں نے ہدی کی سواری کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ جب تمھیں اس کی ضرورت پیش آ جائے تو دوسری سواری ملنے تک اس پر معروف طریقے سے سوار ہو"۔ ان روایات میں یہ بیان کر دیا گیا کہ قربانی کے جانور پر سوار ہونے کی اباحت بشرط ضرورت ہے۔ وہ اس کے منافع کا مالک نہیں ہوتا اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ وہ اسے سواری کی خاطر کرائے پر دے نہیں سکتا۔ اس کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر وہ اس کے منافع کا مالک ہوتا تو اسے کرائے پر دینے کے لیے عقد اجارہ کا بھی مالک ہوتا جس طرح وہ اپنی دوسری تمام مملوکہ اشیاء کے منافع کا مالک ہوتا ہے۔

ہدی کے قربان ہونے کی جگہ کا بیان

قول باری ہے (وَاُحِلَّتْ لَكُمُ الْاَنْعَامُ اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ) تا قول باری (لَكُمْ فِيْهَا مَنَافِعُ اِلٰى اَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ مَحِلُّهَا اِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيْقِ) یہ بات تو واضح ہے کہ آیت میں مراد وہ جانور ہیں جو بطور ہدی یا بدنہ متعین ہو جائیں یا وہ جانور مراد ہیں جنہیں اپنے ذمہ عائد شدہ واجب کی ادائیگی کے لیے ہدی بنایا گیا ہو۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ ایسے جانور جن کے یہ اوصاف ہوں ان کے قربان ہونے کی جگہ قدیم گھر کے پاس ہے۔ بیت سے یہاں سارا حرم مراد ہے کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ قربانی کے جانور نہ تو بیت اللہ کے پاس اور نہ ہی مسجد حرام کے اندر ذبح کیے جاتے ہیں، جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ سارا حرم مراد ہے اور بیت اللہ کے ذکر سے پورے حرم کی تعبیر مراد ہے۔ اس لیے کہ پورے حرم کی حرمت کا تعلق بیت اللہ کے وجود کے ساتھ ہے۔ اسامہ بن زید نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (عرفة كلها موقف، ومنىٰ كلها منحر وكل فجاج مكة طريق ومنحر، سارا عرفات جائے وقوف ہے، سارا منیٰ جائے ذبح ہے۔ مکہ کے تمام درّے (پہاڑی راستے) جائے ذبح اور راہیں ہیں۔ آیت کا عموم اس امر کا مقتضی ہے کہ تمام ہدایا یعنی قربانی کے جانوروں کی قربانی کی جگہ حرم ہو اور حرم سے باہر ذبح کی صورت میں اس کی ادائیگی نہ ہو۔ اس لیے کہ آیت نے ان ہدایا کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔

احصار کی بنا پر بھیجے جانے والے قربانی کے جانور کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس کے قربان ہونے کی جگہ بھی حرم ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ۔ اور تم اپنے سر نہ مونڈو جب تک ہدی اپنے قربان ہونے کی جگہ پر نہ پہنچ جائے) اس آیت میں قربان ہونے کی جگہ مجمل تھی لیکن جب یہ ارشاد ہوا (ثُمَّ مَحِلُّهَا اِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيْقِ) تو پہلی آیت کے اجمال کی اس آیت میں تفصیل بیان ہوگئی۔ اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ

احصار کی بنا پر بھیجے جانے والے جانور کی قربانی بھی حرم میں ہو۔ ان تمام ہدایا کے متعلق فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے جن کا وجوب احرام کی وجہ سے ہوتا ہے۔ مثلاً شکار کرنے کا جرمانہ، سر کی تکلیف پر لازم ہونے والا فدیہ اور دم تمتع وغیرہ، سب کے نزدیک ان ہدایا کے قربان ہونے کی جگہ حرم ہے۔ اس لیے احصار کی بنا پر بھیجے جانے والے ہدی کا حکم بھی یہی ہونا چاہیے اس لیے کہ اس کے وجوب کا تعلق بھی احرام کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس لیے سے بھی حرم کے اندر ہی قربان ہونا چاہیے۔

قول باری ہے (وَالْبُدْنَ جَعَلْنٰهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ لَكُمْ فِيْهَا خَيْرٌ۔ اور (قربانی کے) اونٹوں کو ہم نے تمھارے لیے شعائر اللہ میں شامل کیا ہے، تمھارے لیے ان میں بھلائی ہے) ایک قول کے مطابق بُدن ان اونٹوں کو کہا جاتا ہے جو موٹے تازے ہونے کی بنا پر بھاری جسم کے ہوگئے ہوں۔ جب کسی اونٹنی کو کھلا پلا کر موٹا تازہ کر دیا جائے تو کہا جاتا ہے "بدنت الناقۃ" (میں نے اونٹنی کو موٹا تازہ کر دیا) نیز کہا جاتا ہے "بدن الرجل" (آدمی موٹا ہوگیا) اس جہت سے ان اونٹوں کو بُدنہ کہا جاتا ہے پھر اونٹوں کو بُدن کہا جانے لگا خواہ وہ اونٹ دبلے پتلے ہوں یا موٹے تازے۔ بُدنہ کا اسم اونٹوں کے لیے خاص ہے تاہم جب گائے بدنہ کے حکم میں ہوگئی تو اس پر بھی بدنہ کا اطلاق ہونے لگا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بدنہ میں سات حصوں کی اجازت دے دی اور گائے میں بھی سات حصوں کی گنجائش پیدا کر دی اس بنا پر گائیں بھی اونٹوں کے حکم میں ہوگئیں۔ اسی بنا پر جس طرح ایک شخص جو قربانی کا جانور اپنے ساتھ لے جاتا ہے اونٹ کے گلے میں پٹہ ڈالنے کی بنا پر احرام میں داخل ہو جاتا ہے اسی طرح گائے کے گلے میں پٹہ ڈالنے کی صورت میں بھی وہ احرام میں داخل ہو جاتا ہے۔ اونٹ اور گائے کے سوا قربانی کے کسی اور جانور کے گلے میں پٹہ نہیں ڈالا جاتا۔ صرف بُدن کے ساتھ یہ دونوں باتیں یعنی پٹہ ڈالنا اور اس کے ذریعے احرام میں داخل ہو جانا مخصوص ہیں۔ دوسرے تمام ہدایا کی یہ خصوصیت نہیں ہے۔ حضرت جابر بن عبداللہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا "گائے بھی بُدن میں سے ہے"۔

ہمارے اصحاب کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "اللہ کے لیے مجھ پر ایک بدنہ ہے" تو آیا ایسے بُدنہ کی قربانی مکہ کے بغیر کسی اور جگہ بھی جائز ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ جائز ہے۔ امام ابویوسف کا قول ہے مکہ مکرمہ کے سوا کسی اور جگہ اس کی قربانی جائز نہیں ہے۔ تاہم ہمارے اصحاب کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص ہدی ذبح کرنے کی نذر مان لے تو اس پر اسے مکہ مکرمہ میں لے جا کر ذبح کرنا لازم ہوگا، اگر کوئی شخص یہ کہے "مجھ پر اللہ کے لیے ایک جزور (یعنی بکری یا اونٹ) ہے" تو اس کے لیے جائز ہوگا کہ جہاں چاہے اسے ذبح

کرے۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جس شخص نے جزور ذبح کرنے کی نذر مانی ہو وہ اسے جہاں چاہے ذبح کر سکتا ہے اور جب بُدنہ ذبح کرنے کی نذر مانے گا تو اسے مکہ مکرمہ میں ذبح کرے گا۔ حسن بصری اور عطاء سے بھی اسی طرح مروی ہے۔ اسی طرح عبداللہ بن محمد بن علی، سالم اور سعید بن المسیب سے بھی مروی ہے۔ حسن بصری اور سعید بن المسیب سے یہ بھی مروی ہے کہ اگر ایک شخص اپنے اوپر ہدی لازم کر لے تو اسے مکہ مکرمہ میں ذبح کرے گا اور اگر بُدنہ کی نذر مانی ہو تو جس جگہ کی نیت ہو وہاں اسے ذبح کرے گا۔ مجاہد کا قول ہے کہ بدنہ کی قربانی صرف مکہ میں ہوگی۔ امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ بدنہ کی حیثیت جزور یعنی بکری یا اونٹ کی طرح ہے۔ اور یہ بات اسے کسی خاص مقام پر لے جانے کی مقتضی نہیں ہے۔ ایسا شخص گویا اونٹ یا بکری وغیرہ کی نذر ماننے والے کی طرح ہوگا۔ لیکن ہدی اس امر کا مقتضی ہے کہ اسے کسی خاص جگہ لے جایا جائے۔ ارشاد باری ہے (ھَدْیًا بَالِغَ الْکَعْبَۃِ۔ ہدی جو کعبہ کو پہنچنے والا ہو) اللہ تعالیٰ نے کعبہ تک پہنچنے کو ہدی کی صفت قرار دیا۔ امام ابویوسف کے حق میں قول باری (وَالْبُدْنَ جَعَلْنٰھَا لَکُمْ مِّنْ شَعَآئِرِ اللّٰہِ لَکُمْ فِیْھَا خَیْرٌ) آیت میں اسم بُدنہ اس مفہوم کا افادہ کر رہا ہے کہ وہ ہدی کی طرح تقرب الٰہی کا ذریعہ اور عبادت ہے اس لیے کہ ہدی کا اسم اس مفہوم کا مقتضی ہے کہ وہ ایسی عبادت ہے جو صرف اللہ کے لیے کی جاتی ہے۔ جب ہدی کی ذبح مکہ کے سوا اور کہیں جائز نہیں تو بدنہ کی ذبح کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا استدلال سے یہ نتیجہ لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ ہر وہ ذبیحہ جو تقرب الٰہی کی خاطر عمل میں لایا جاتا ہے حرم کے ساتھ اس کا مختص ہونا ضروری نہیں ہے اس لیے کہ اضحیہ بھی تقرب الٰہی کی خاطر ہوتا ہے لیکن وہ دنیا کی کسی بھی جگہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ بُدنہ کو شعائر اللہ کی صفت کے ساتھ متصف کرنے کی یہ بات لازم نہیں آتی کہ حرم کے ساتھ اس کی تخصیص ہو گئی۔

نحر کھڑا کرکے کیا جائے

قول باری ہے (فَاذْکُرُوا اسْمَ اللّٰہِ عَلَیْھَا صَوَآفَّ۔ پس انہیں کھڑا کر کے ان پر اللہ کا نام لو) یونس نے زیاد سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ کو دیکھا تھا کہ وہ ایک شخص سے جو اپنی اونٹنی کو بٹھا کر نحر کر رہا تھا، یہ فرما رہے تھے کہ اسے کھڑا کرو اور اس کے پاؤں باندھ کر نحر کر دو یہی ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے۔ ایمن بن نابل نے طاؤس سے اس قول باری کی تفسیر نقل کی ہے کہ (صَوَآفَّ) کے معنی "کھڑا کرکے" نحر کرنے کے ہیں۔ سفیان نے منصور سے اور انھوں نے

مجاہد سے روایت کی ہے کہ بعض حضرات نے اس لفظ کی (صَوَافَّ) قرأت کی ہے ان کے نزدیک اس کا مفہوم یہ ہے کہ انھیں کھڑا کر کے ان کے اگلے پیر جوڑ کر باندھ دیے جائیں اور پھر نحر کیا جائے اور جن حضرات نے "صوافن" قرأت کی ہے ان کے نزدیک مفہوم یہ ہے کہ انھیں کھڑا کر کے نحر کیا جائے جبکہ ان کی ٹانگیں رانوں سے ملا کر باندھ دی گئی ہوں۔ اعمش نے ابوظبیان سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی کہ انھوں نے "صوافن" کی قرأت کی اور معنی یہ بیان کیے کہ "ٹانگوں کو رانوں سے ملا کر باندھا گیا ہو"۔ نحر کرنے والا بسم اللہ اللہ اکبر پڑھے گا۔ اعمش نے ابوالضحیٰ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں میں حضرت ابن عباسؓ کو اس آیت کی تفسیر کے متعلق ایک سوال کا جواب دیتے ہوئے سنا تھا، انھوں نے فرمایا "حالت قیام میں ٹانگیں رانوں سے ملا کر بندھی ہوئی"۔ جویبر نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ "صوافن" کی قرأت کرتے تھے اور اس کی تفسیر میں فرماتے تھے کہ اس کا ایک اگلا پیر باندھ دیا جائے اور وہ تین پاؤں پر کھڑا ہو۔ قتادہ نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ انھوں نے "صوافی" کی قرأت کی ہے اور فرمایا کہ اس کے معنی ہیں "شرک کے ہر شائبہ سے پاک"۔ حضرت ابن عمرؓ اور عروہ بن الزبیر سے مروی ہے کہ انھیں قبلہ رُخ کھڑا کر کے ان کا نحر کیا جائے گا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف نے اس لفظ کی تین طرح سے قرأت کی ہے ایک قرأت "صواف" کی ہے جس کے معنی ہیں "صفوں میں کھڑا کر کے" دوسری قرأت "صوافی" کی ہے جس کا مفہوم ہے۔ "شرک کے ہر شائبہ سے پاک"۔ اور تیسری قرأت "صوافن" کی ہے جو اس معنی میں ہے کہ "اس کی ٹانگ قیام کی حالت میں ران سے ملا کر باندھ دی جائے"۔

قول باری ہے (فَاِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا۔ اور جب (قربانی کے بعد) ان کی پیٹھیں زمین پر ٹک جائیں) حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور ضحاک وغیرہم سے مروی ہے کہ "جب وہ زمین پر گر جائیں"۔ اہل لغت کا کہنا ہے کہ وجوب، سقوط کو کہتے ہیں اسی سے محاورہ ہے "وجبت الشمس" یعنی سورج غروب ہونے کی جگہ میں گر گیا۔ قیس بن الخطیم کا ایک شعر ہے۔

؎ اطاعت بنو عوف امیراً نہاھم   عن السلم حتّی کان اول واجب

بنو عوف نے ایک ایسے سردار کی اطاعت کی جس نے انھیں صلح کرنے سے روک دیا اور پھر جنگ ہوئی جس کے نتیجے میں وہی سب سے پہلے مارا گیا۔ یعنی وہی پہلا مقتول تھا جو قتل ہو کر زمین پر گرا۔ اسی طرح اونٹوں کو جب کھڑا کر کے نحر کیا جاتا ہے تو وہ اپنے پہلوؤں کے بل زمین پر گر جاتے ہیں۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (صَوَافَّ) سے کھڑا کر نا مراد لیا ہے۔

اس لیے کہ اگر اونٹ بیٹھا ہوا ہو تو اس صورت میں اضافت کے بغیر یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ گر گیا ہے۔ البتہ اضافت کے ساتھ یہ بات کہی جائے گی مثلاً "وہ اپنے پہلو کے بل گر گیا"۔ لیکن اگر اونٹ کھڑا ہو اور پھر اس کا نحر کیا جائے تو اس صورت میں لامحالہ اس پر سقوط کے اسم کا اطلاق کیا جائے گا۔ اگر اونٹ بیٹھا بیٹھا مر کر اپنے پہلو پر الٹ جائے تو اس وقت کہا جاتا ہے کہ "یہ اپنے پہلو پر گر گیا ہے"۔ اس بنا پر لفظ کے اندر دونوں معنوں کا احتمال ہے لیکن زیادہ ظاہر معنی یہ ہے کہ قیام کی حالت میں اس کا نحر کیا جائے اور پھر وہ اپنے پہلو پر گر جائے۔

قول باری ہے (فَاِذَا وَجَبَتْ جُنُوْبُهَا فَكُلُوْا مِنْهَا) اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ پہلو کے بل گرنے سے اس کی موت مراد ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے صرف گر جانا مراد نہیں ہے بلکہ سقوط سے موت مراد ہے اور موت کو سقوط سے تعبیر کیا گیا ہے۔ یہ چیز اس پر دال ہے کہ اس کی موت کے بعد ہی اس کا گوشت کھانا جائز ہوگا اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (ما بان من البھیمۃ وھی حیۃ فھی میتۃ۔ جانور کے جسم کا جو حصہ بھی اس کے زندہ ہونے کی حالت میں کاٹ کر الگ کر لیا جائے گا وہ مردار ہوگا) قول باری (فَكُلُوْا مِنْهَا) قربانی کے جانور کا گوشت کھانے کے ایجاب کا مقتضی ہے تاہم اہل علم اس پر متفق ہیں کہ اس کا گوشت کھانا واجب نہیں ہے۔ بلکہ یہ جائز ہے کہ آیت میں امر سے مراد استحباب ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے حجۃ الوداع کے موقع پر اپنی قربانی کے جانوروں کا گوشت تناول فرمایا تھا جنھیں آپ ساتھ لے گئے تھے۔ عید قربان کے دن آپ پہلے عید کی نماز ادا کرتے اور پھر قربانی کا گوشت کھاتے۔

قربانی کے گوشت کا ذخیرہ کرنا جائز ہے

آپ کا ارشاد ہے (کنت نھیتکم عن لحوم الاضاحی فوق ثلث فکلوا وادخروا۔ میں نے تمھیں قربانی کا گوشت تین دنوں سے زائد رکھنے سے منع کر دیا تھا اب یہ گوشت کھاؤ اور اس کا ذخیرہ بھی کر لو) ابوبکر بن عیاش نے ابواسحٰق سے اور انھوں نے علقمہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے میرے ساتھ قربانی کا جانور مکہ مکرمہ بھیجا۔ میں نے ان سے پوچھا کہ اسے کس طرح ذبح کروں گا اور اس کا گوشت کس طرح تقسیم کروں گا۔" آپ نے فرمایا "جب عرفہ کا دن آجائے تو اسے عرفات کے میدان میں لے جانا اور جب یوم النحر ہو تو اسے نحر کر دینا۔ اسے قیام کی

حالت میں نحر کرنا جب یہ اپنے پہلو کے بل گر جائے تو اس کے گوشت کا تہائی حصہ خود کھا لینا اور ایک تہائی صدقہ کر دینا ——— اور ایک تہائی میرے بھائی کے گھر بھیج دینا۔"

نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ آپ قربانی کے گوشت کے متعلق فتویٰ دیا کرتے تھے کہ ایک تہائی تمہارے لیے اور تمہارے اہل خانہ کے لیے ہے، ایک تہائی تمہارے پڑوسیوں کے لیے ہے اور ایک تہائی مساکین کے لیے ہے۔

عبدالملک نے عطاء سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ عطاء نے کہا۔ "بُدنہ خواہ واجب ہو یا نفلی اس کی تقسیم اسی طرح ہوگی البتہ جو جانور شکار کرنے کی سزا کے طور پر قربان کیا گیا ہو یا روزہ یا صدقہ یا قربانی کی صورت میں کوئی فدیہ ادا کیا جا رہا ہو یا نذر کی صورت ہو وہ صرف مساکین کے لیے مختص ہوگا۔"

طلحہ بن عمرو نے عطاء سے، انھوں نے حضرت ابن مسعودؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے۔ "ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے کہ قربانی کے جانور کے گوشت کا تہائی حصہ صدقہ کر دیں، تہائی حصہ خود کھا لیں اور تہائی حصہ قصائی کو دے دیں"۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ تہائی حصہ قصائی کو دینے کی بات غلط ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو یہ حکم دیا تھا کہ "ان جانوروں کے گوشت میں سے قصائی کو کچھ نہ دینا۔ اس روایت کی یہ توجیہ ہو سکتی ہے کہ ہمیں قصائی کو گوشت دینے کا حکم دیا گیا ہے لیکن یہ گوشت اجرت کے طور پر نہ دیا جائے۔ اجرت کے طور پر گوشت دینے کی ہمیں ممانعت کی گئی ہے۔"

جب قربانی کا گوشت کھانے کا جواز ثابت ہو گیا تو یہ گوشت مال دار لوگوں کو دینے کا جواز بھی ثابت ہو گیا۔ اس لیے کہ جس گوشت کا کھانا ایک شخص کے لیے جائز ہو گیا، اسے مالدار انسان کو دینا بھی اس کے لیے جائز ہو گیا جس طرح اس کے لیے اپنے اموال میں سے کوئی چیز مال دار انسان کو دے دینا جائز ہے۔

قربانی کے جانور کے گوشت کا تہائی حصہ صدقہ کرنے کے لیے مقرر کرنا استحباب کے طور پر ہے اس لیے کہ جب اس کے لیے یہ بات جائز ہو گئی کہ اس کا بعض حصہ خود کھا لے، بعض حصہ صدقہ کر دے اور بعض حصہ تحفے کے طور پر دے دے یعنی صدقے کے طور پر نہ دے تو اس صورت میں صدقہ کے لیے تہائی حصّہ مقرر ہو گیا۔ ہم نے اس سے پہلے بیان کر دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عید قربان پر ذبح ہونے والے جانوروں کے گوشت کے متعلق جب فرما دیا کہ (فکلوا وادخروا اس میں سے کھاؤ اور ذخیرہ بھی کر لو) اور اللہ تعالیٰ نے فرما دیا (فَکُلُوْا مِنْهَا وَاَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِیْرَ اس میں سے خود بھی کھاؤ اور تنگ دست محتاج کو کھلاؤ) تو صدقہ کے لیے تہائی حصّے کا تعین ہو گیا۔ قول باری

(فَكُلُوا مِنهَا) بُدن پر عطف ہے۔ اس کا عموم قران اور تمتع کی بنا پر ذبح ہونے والے جانوروں کا گوشت کھا لینے کے جواز کا مقتضی ہے اس لیے کہ آیت کا لفظ ان سب کو شامل ہے۔

قول باری ہے (وَاَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ۔ اور ان کو بھی کھلاؤ جو قناعت سے بیٹھے ہیں اور ان کو بھی جو اپنی حاجت پیش کریں) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قانع کبھی اس شخص کو کہتے ہیں جسے جو کچھ دیا جائے اس پر وہ راضی ہو جائے۔ اور قانع سائل کو بھی کہتے ہیں۔ ہمیں ثعلب کے غلام ابوعمر و نے بیان کیا کہ اسے ثعلب نے ابن الاعرابی سے یہ بات بتائی ہے کہ اللہ تعالیٰ جو کچھ بطور رزق عطا کرے اس پر راضی رہنا قناعت کہلاتا ہے۔ قناعت سے "رجل قانع و قنع" کہا جاتا ہے یعنی قناعت کرنے والا انسان۔ لیکن قنوع سے صرف "رجل قانع" کہا جاتا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ شارخ نے قنوع کا مفہوم اس شعر میں ادا کیا ہے۔

لمال المرء يصلحه فيغنی مفاقره اعف من القنوع

انسان کا مال اس کی حالت درست کر دیتا ہے اور وہ غنی ہو جاتا ہے ایسے شخص کی تنگدستی اور محتاجی سوال اور لالچ کی ذلت سے پاک ہوتی ہے۔

آیت زیر بحث کی مراد میں سلف کا اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہ سے مروی ہے کہ قانع وہ شخص ہے جو دست سوال دراز نہیں کرتا اور معتر وہ شخص ہے جو دست سوال دراز کرتا ہے۔ حسن اور سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ قانع وہ شخص ہے جو سوال کرتا ہے۔ حسن سے مروی ہے کہ معتر وہ شخص ہے جو سامنے تو آتا ہے لیکن سوال نہیں کرتا۔ مجاہد کا قول ہے کہ قانع تمہارا مال دار پڑوسی ہے اور معتر وہ شخص ہے جو تمہارے سامنے آجائے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر قانع غنی کو کہا جاتا ہے تو پھر آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ گوشت کا تہائی حصہ صدقہ کر دینا مستحب ہے، اس لیے کہ آیت میں خود کھانے، مال دار کو دینے اور سوال کرنے والے فقیر کو کھلانے کا حکم ہے۔

قربانی کی روح تقویٰ ہے

قول باری ہے (لَنْ يَّنَالَ اللّٰهَ لُحُوْمُهَا وَلَا دِمَاۗؤُهَا وَلٰكِنْ يَّنَالُهُ التَّقْوٰى مِنْكُمْ۔ نہ ان کے گوشت اللہ کو پہنچتے ہیں نہ خون، مگر اسے تمہارا تقویٰ پہنچتا ہے) اس کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ تو گوشت قبول کرتا ہے اور نہ خون، اللہ تعالیٰ تو بس ان قربانیوں کے سلسلے میں پائے جانے والے تقویٰ کو قبول کرتا ہے۔ ایک قول ہے کہ اللہ کی رضا کو نہ ان کے گوشت پہنچ سکتے ہیں اور

نہ ان کے خون مگر تمہارا تقویٰ اسے پہنچتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ اس لیے فرمایا تاکہ یہ حقیقت واضح ہو جائے کہ قربانیاں کرنے والے صرف اپنے اعمال کی بنا پر ثواب کے مستحق ہیں کیونکہ گوشت اور خون اللہ کے پیدا کردہ ہیں اس لیے وہ ان کی بنا پر ثواب کے مستحق نہیں بن سکتے۔ ثواب کے مستحق تو صرف وہ اپنے فعل کی بنا پر بن سکتے ہیں جو تقویٰ ہے نیز ان جانوروں کو ذبح کر کے اللہ کے حکم کی موافقت کی راہ اختیار کرنا ہے۔

جانوروں کو مسخر کر دیا گیا ہے

قول باری ہے (کَذٰلِکَ سَخَّرَھَا لَکُمْ لِتُکَبِّرُوا اللّٰہَ عَلٰی مَا ھَدٰکُمْ۔ اس نے ان کو تمہارے لیے اس طرح مسخر کیا ہے تاکہ اس کی بخشی ہوئی ہدایت پر تم اس کی تکبیر کرو) یعنی اللہ تعالیٰ نے ان جانوروں کو نرم کر دیا ہے تاکہ بندے جس طرح چاہیں ان سے کام لیں بخلاف درندوں کے جو قدرت کی طرف سے دی ہوئی قوت اور خطرناک اعضاء کی بنا پر کسی طرح قابو میں نہیں آسکتے۔

حالت امن میں تمام مذاہب کے معابد قابل احترام ہیں

قول باری ہے (وَلَوْلَا دَفْعُ اللّٰہِ النَّاسَ بَعْضَھُمْ بِبَعْضٍ لَّھُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِیَعٌ وَّصَلَوٰتٌ وَّمَسٰجِدُ یُذْکَرُ فِیْھَا اسْمُ اللّٰہِ کَثِیْرًا۔ اگر اللہ لوگوں کو ایک دوسرے کے ذریعے دفع نہ کرتا رہے تو خانقاہیں اور گرجا اور معبد اور مسجدیں جن میں اللہ کا کثرت سے نام لیا جاتا ہے سب مسمار کر ڈالی جائیں) مجاہد کا قول ہے کہ راہبوں کی خانقاہوں کو صوامع کہا جاتا ہے اور یہودیوں کے گرجاؤں کو بیع کہتے ہیں۔ ضحاک کا قول ہے کہ یہودیوں کے گرجاؤں کو صلوٰت کہا جاتا ہے۔ وہ انھیں صلوت بھی کہتے ہیں۔ ایک قول کے مطابق صلوات ان مقامات کو کہتے ہیں جو مسلمان اپنے گھروں میں نماز کے لیے مخصوص کر دیتے ہیں۔ بعض مفسرین کا قول ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ لوگوں کو ایک دوسرے کے ذریعے دفع نہ کرتا رہتا تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شریعت کے زمانے میں خانقاہیں، حضرت موسیٰ علیہ السلام کے زمانے میں گرجے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے زمانے میں مسجدیں مسمار کر ڈالی جاتیں۔ حسن کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ اہل ایمان کے ذریعے اہل ذمہ کی عبادت گاہوں کو مسمار ہونے سے بچاتا رہتا ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں یہ دلیل موجود ہے کہ مذکورہ مقامات کو مسمار کرنا جائز نہیں ہے جبکہ ان کا تعلق ان لوگوں سے ہو جن کے ساتھ ہم نے حفاظت کی ذمہ داری کا عہد

کیا ہو یعنی اہل کتاب یا جن کے ساتھ ہمارا معاہدہ ہو یعنی اہل کفر۔ دار الحرب میں ان کے لیے ان مقامات کو مسمار کر دینا اسی طرح جائز ہے جس طرح وہ اپنے تمام مکانات کو مسمار کر سکتے ہیں۔ امام محمد بن الحسن نے صلح کی سرزمین کے متعلق جب وہ مسلمانوں کا علاقہ بن جائے کہا ہے کہ اس میں یہودیوں اور عیسائیوں کے گرجوں اور پارسیوں کے آتش کدوں کو مسمار نہیں کیا جائے گا۔ لیکن جس علاقے پر مسلمانوں کا بزور شمشیر قبضہ ہوا ہو اور وہاں کے غیر مسلم باشندوں کو جزیہ کے بدلے وہاں رہنے کی اجازت دے دی گئی ہو پھر جس حصے پر مسلمانوں کی آبادی ہو گئی ہو اور وہ مسلمانوں کا شہر بن گیا ہو وہاں مسلمانوں کو ان کے گرجوں اور کلیساؤں میں نماز ادا کرنے سے منع کر دیا جائے گا، لیکن انھیں منہدم نہیں کیا جائے گا بلکہ مسلمانوں سے کہا جائے گا کہ اگر وہ چاہیں تو ان عمارتوں میں سکونت اختیار کر لیں۔

اسلامی اقتدار اقامت صلوٰۃ اور ادائے زکوٰۃ کے نظام کا پابند ہو گا

قول باری ہے (اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتَوُا الزَّکٰوۃَ۔ یہ وہ لوگ ہیں جنھیں ہم اگر زمین میں اقتدار بخشیں تو وہ نماز قائم کریں گے اور زکوٰۃ دیں گے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان لوگوں کی صفت ہے جنھیں قتال کی اجازت دے دی گئی تھی۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (اُذِنَ لِلَّذِیْنَ یُقٰتَلُوْنَ بِاَنَّھُمْ ظُلِمُوْا۔ اجازت دے دی گئی ان لوگوں کو جن کے خلاف جنگ کی جا رہی ہے کیونکہ وہ مظلوم ہیں) تا قول باری (اَلَّذِیْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِیَارِھِمْ بِغَیْرِ حَقٍّ۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے گھروں سے ناحق نکال دیے گئے) تا قول باری (اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّکَّنّٰھُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَھَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ۔ یہ وہ لوگ ہیں جنھیں اگر ہم زمین میں اقتدار بخشیں تو وہ نماز قائم کریں گے، زکوٰۃ دیں گے، معروف کا حکم دیں گے اور منکر سے منع کریں گے) یہ مہاجرین کرام کی صفت ہے اس لیے کہ یہی وہ لوگ ہیں جنھیں ناحق اپنے گھروں سے نکال دیا گیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ وہ انھیں زمین میں اقتدار بخشے تو وہ نماز قائم کریں گے، زکوٰۃ دیں گے، معروف کا حکم دیں گے اور منکر سے منع کریں گے۔ یہ خلفائے راشدین یعنی حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کی صفت ہے جنھیں اللہ تعالیٰ نے زمین میں اقتدار بخشا تھا۔ اس میں ان حضرات کی امامت کی صحت پر واضح دلالت موجود ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا ہے کہ انھیں جب زمین میں اقتدار حاصل ہو جائے گا تو یہ ان فرائض کی ادائیگی کریں گے جو ان پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے عائد ہوں گے۔ انھیں زمین میں اقتدار بخشا گیا اس لیے

انھیں ایسے ائمہ تسلیم کرنا واجب ہے جو اللہ کے اوامر کی ادائیگی پر کمربستہ اور اس کے نواہی و زواجر سے کنارہ کش رہے حضرت معاویہؓ ان میں شامل نہیں ہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس صفت سے ان مہاجرین کو متصف کیا تھا جو اپنے گھروں سے نکال دیے گئے تھے۔ حضرت معاویہؓ مہاجرین میں سے نہیں ہیں بلکہ ان لوگوں میں سے ہیں جنھیں فتح مکہ کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر قسم کی گرفت اور سزا سے آزاد کر دیا تھا۔ انھیں طلقاء کہا جاتا ہے۔

تمنائے رسولؐ میں ابلیس کی خلل اندازی

قول باری ہے (وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ اِلَّآ اِذَا تَمَنّٰٓى اَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيْٓ اُمْنِيَّتِهٖ۔ اور اے محمدؐ! تم سے پہلے جو رسول اور نبی بھی ہم نے بھیجا ہے (اس کے ساتھ یہ ضرور ہوا ہے کہ) جب اس نے تمنا کی، شیطان اس کی تمنا میں خلل انداز ہو گیا) حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر ضحاک، محمد بن کعب اور محمد بن قیس سے مروی ہے کہ اس آیت کے نزول کا سبب یہ تھا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت اَفَرَءَيْتُمُ اللّٰتَ وَالْعُزّٰى وَمَنٰوةَ الثَّالِثَةَ الْاُخْرٰى بھلا تم نے لات اور عزّیٰ اور تیسرے منات کے حال پر بھی غور کیا ہے) تلاوت کی تو شیطان آپؐ کی تلاوت میں ان الفاظ کے ساتھ خلل انداز ہو گیا" تلك الغرانیق العلا وان شفاعتهن لترتجی" (یہ اونچے اونچے آبی پرندے یعنی بُت، ان کی شفاعت کی ضرور امید کی جا سکتی ہے) شیطان کے خلل انداز ہونے کی تفسیر میں اختلاف رائے ہے۔ کچھ حضرات کا قول ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سورت یعنی سورۂ نجم کی تلاوت کی اور اس میں بتوں کا ذکر ہوا تو کافروں کو علم ہو گیا کہ ان کے بتوں کی مذمت ہو رہی ہے اور ان کے عیوب و نقائص بیان ہو رہے ہیں۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم تلاوت کرتے ہوئے آیت (اَفَرَءَيْتُمُ اللّٰتَ وَالْعُزّٰى) پر پہنچے تو ان کافروں میں سے ایک بول اٹھا "تلك الغرانیق العلی" یہ بات مسجد حرام میں کفار قریش کے ایک بڑے مجمع کی موجودگی میں کہی گئی۔ جو کافر ذرا دور تھے وہ کہنے لگے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ہمارے معبودوں کی تعریف کی ہے، انھوں نے یہ خیال کیا کہ "تلك الغرانیق العلی" بھی آپؐ کی تلاوت کا جز تھا۔ اللہ تعالیٰ نے کافروں کے اس قول کو باطل قرار دیتے ہوئے واضح کر دیا کہ آپؐ نے اس فقرے کو اپنی تلاوت میں شامل نہیں کیا تھا بلکہ مشرکین میں سے کسی نے یہ فقرہ ادا کیا تھا، اللہ نے اس شخص کو شیطان کے نام سے موسوم کیا جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاوت کے دوران یہ فقرہ ادا کیا تھا۔ اس لیے کہ وہ انسانی شیطانوں

میں سے ایک تھا جس طرح یہ قول باری ہے (شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ شیاطین انس و جن) شیطان نام ہے جن وانس میں سے ہر اس فرد کا جو سرکش اور مفسد ہوتا ہے۔ ایک قول کے مطابق یہ بھی ممکن ہے کہ وہ شیاطین جن میں سے کوئی شیطان ہو جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تلاوت کے دوران یہ فقرہ کہا ہو ایسی بات انبیاء علیہم السلام کے زمانوں میں ممکن ہوتی تھی جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اس بات کی حکایت اپنے اس قول میں کی ہے (وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَا غَالِبَ لَكُمُ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي جَارٌ لَكُمْ، فَلَمَّا تَرَاءَتِ الْفِئَتَانِ نَكَصَ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ وَقَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكُمْ إِنِّي أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ۔ ذرا خیال کرو اس وقت کا جب کہ شیطان نے ان لوگوں کے کرتوت ان کی نگاہوں میں خوشنما بنا کر دکھائے تھے اور ان سے کہا تھا کہ آج کوئی تم پر غالب نہیں آ سکتا اور یہ کہ میں تمہارے ساتھ ہوں۔ مگر جب دونوں گروہوں کا آمنا سامنا ہوا تو وہ الٹے پاؤں پھر گیا اور کہنے لگا کہ میرا تمہارا ساتھ نہیں ہے میں وہ کچھ دیکھ رہا ہوں جو تم نہیں دیکھتے) یہ بات ابلیس نے ان سے کہی تھی۔ وہ قریش کے پاس سراقہ بن مالک کے بھیس میں اس وقت آیا تھا جب وہ دارالندوہ میں بیٹھ کر مقام بدر کی طرف جانے کے لیے مشورہ میں مصروف تھے۔ ابلیس ایک مرتبہ نجدی شیخ کے بھیس میں قریش کے پاس آیا تھا جب وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف دارالندوہ کے اندر سازش میں مصروف تھے۔ ایسی بات تدبیر الٰہی کے طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ممکن تھی، اس لیے یہ ہو سکتا ہے کہ کسی شیطان نے درج بالا فقرہ کہا ہو اور لوگوں نے یہ سمجھ لیا ہو کہ یہ فقرہ آپ کی زبان سے ادا ہوا ہے۔ بعض حضرات کا قول ہے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سہو کے طور پر یہ کلمہ نکلا ہو کیونکہ سہو سے کوئی انسان عاری نہیں ہوتا۔ اس کلمہ کی ادائیگی کے فوراً بعد اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو متنبہ کر دیا گیا ہو۔

بعض علماء نے اس توجیہ کو ماننے سے انکار کر دیا ہے اور یہ مسلک اختیار کیا ہے کہ اصل مفہوم یہ ہے کہ شیطان اپنے وساوس کے ذریعے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں خلجان پیدا کر دیتا جس کی بنا پر آپ کی توجہ تلاوت کی طرف سے ہٹ جاتی اور آپ یکسانیت رکھنے والے قصص کی قرأت میں غلطی کر جاتے۔ مثلاً حضرت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون کے واقعات جن کا ذکر قرآن میں متعدد مقامات پر الفاظ کے تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ ہوا ہے۔ جب منافقین اور مشرکین اس غلط قرأت کو سنتے تو کہتے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے اپنی سابقہ تلاوت سے رجوع کر لیا ہے۔ یہ صورت حال سہو کی بنا پر پیدا ہوئی تھی چنانچہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اس سے آگاہ کر دیا۔ رہ گئی یہ بات کہ آپ نے تلاوت کے دوران

غلطی سے فقرہ پڑھ لیا تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے اس کا سرزد ہونا کسی طرح بھی ممکن نہیں ہو سکتا جس طرح یہ ممکن نہیں تھا کہ آپ قرآن مجید کی تلاوت کرتے کرتے درمیان میں کوئی شعر اس انداز سے پڑھ دیتے کہ یہ بھی قرآن کا حصہ ہے۔ حسن سے مروی ہے کہ جب آپ نے وہ آیات تلاوت کیں جن میں بتوں کا ذکر تھا تو آپ نے مشرکین سے فرمایا کہ تمہارے نزدیک یہ بڑی اونچی حیثیتوں کے مالک ہیں اور تم یہ سمجھتے ہو کہ ان کی شفاعت اور سفارش پر اعتماد کیا جا سکتا ہے، آپ نے دراصل ان کی بت پرستی پر کڑی تنقید اور نکتہ چینی کرتے ہوئے یہ بات کہی تھی۔

منسک کسے کہتے ہیں؟

قول باری ہے (لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ۔ ہر امت کے لیے ہم نے ایک طریق عبادت مقرر کیا ہے جس کی وہ پیروی کرتی ہے۔ پس اے محمد! وہ اس معاملہ میں تم سے جھگڑا نہ کریں) ایک قول کے مطابق منسک اس جگہ کو کہتے ہیں جو کسی عمل خیر یا شر کے لیے عام ہو اور اس بنا پر لوگ اس سے مانوس ہوں۔ حج کے مناسک وہ مقامات ہیں جہاں حج کے دوران عبادتیں کی جاتی ہیں اس لیے یہ مقامات حج کی عبادات ادا کرنے کے مقامات قرار پائے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ منسک عید کو کہتے ہیں۔ مجاہد اور قتادہ کا قول ہے کہ منیٰ وغیرہ میں قربانی کے جانور کا خون بہا کر اظہار بندگی کا نام منسک ہے۔ عطاء، مجاہد اور عکرمہ کا قول ہے کہ ہر امت کے لیے جانوروں کی ذبح کی عبادت مقرر کی گئی ہے جس کے لئے وہ جانوروں کی قربانی دیتے ہیں۔ ایک قول کے مطابق منسک ان تمام عبادات کا نام ہے جنہیں بجا لانے کا اللہ نے حکم دیا ہے۔ ابوبکر جصاص ان اقوال پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضرت براء بن عازبؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم عید قربان کے دن باہر تشریف لائے اور فرمایا (ان اول نسکنا فی یومنا ھذا الصلوٰۃ ثم الذبح۔ آج ہماری پہلی عبادت نماز ہوگی اور اس کے بعد قربانی) آپ نے نماز اور ذبح یعنی قربانی دونوں کو نسک قرار دیا یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ نسک کے اسم کا اطلاق تمام عبادات پر ہوتا ہے تاہم تقرب الٰہی کی نیت سے ذبح ہونے والے جانور پر اس کا اطلاق عرف عام کے لحاظ سے زیادہ غالب اور واضح ہے۔

قول باری ہے (فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ۔ تو فدیہ ادا کرے روزوں یا صدقہ یا قربانی کی صورت میں۔ اگر نسک سے تمام عبادات مراد ہوں تو اس میں کوئی امتناع

نہیں ہے اس صورت میں ذبح بھی آیت کی مراد میں داخل ہوگی اور یہ چیز اس امر کی موجب ہوگی کہ لوگوں کو جانور کی قربانی دینے کا پابند کر دیا گیا ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ) جب ہم جانور کی قربانی دینے کے پابند ہو گئے تو اس صورت میں اضحیہ کے وجوب پر اس سے استدلال کی گنجائش پیدا ہو جائے گی۔ اس لیے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی کی طرح خوش حال لوگوں کی طرف سے عام طور پر قربانی دی جاتی ہے۔ اگر ہم اس سے حج کے موقعہ پر واجب ذبح مراد لیں تو پھر اس کا تعلق قران اور تمتع کی قربانیوں کے ساتھ خاص ہوگا اس لیے کہ حج کے اندر یہی دونوں قربانیاں نسک ہیں، باقی قربانیاں نسک نہیں کہلاتی ہیں۔ اس لیے کہ حج کے دوران ان کا وجوب کسی کمی کی تلافی یا جرم کی سزا کے طور پر ہوتا ہے۔ اس بنا پر ان کا وجوب بنیادی طور پر عبادت کے سلسلے میں نہیں ہوتا۔ جبکہ ظاہر قول ہے (جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ) اس امر کا مقتضی ہے کہ اس کے ساتھ شروع ہی سے عبادت کا ایجاب ہوا ہے۔

آیا قربانی واجب، سنت یا مستحب ہے؟

سلف اور فقہاء امصار کے مابین اضحیہ یعنی عید قربان کے موقع پر کی جانے والی قربانی کے وجوب کے مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ شعبی نے ابوسریحہ سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کو دیکھا تھا کہ یہ حضرات قربانی نہیں دیتے تھے۔ عکرمہ کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ انہیں عید قربان کے دن دو درہم دے کر گوشت خریدنے کے لیے بھیج دیتے اور فرماتے کہ راستے میں جو شخص تم سے ملے اس سے کہہ دینا کہ یہ ابن عباس کا اضحیہ ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ قربانی کوئی لازمی چیز نہیں ہے البتہ سنت اور نیکی ہے۔ حضرت ابومسعود انصاری کہا کرتے تھے کہ "میں خوشحال ہونے کے باوجود قربانی نہیں کرتا، اس کی وجہ صرف یہ اندیشہ ہے کہ کہیں میرے پڑوسی اسے دیکھ کر یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ قربانی مجھ پر لازم ہے۔" ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ مسافر کے سوا دوسروں پر قربانی واجب ہے۔ ان سے یہ بھی مروی ہے کہ لوگ جب موجود ہوتے یعنی مقیم ہوتے تو قربانی کرتے اور اگر مسافر ہوتے تو قربانی نہ کرتے۔ یحییٰ بن الیمان نے سعید بن عبدالعزیز سے اور انھوں نے مکحول سے روایت کی ہے کہ قربانی واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ جو لوگ مقیم اور خوشحال ہوں خواہ وہ شہری باشندے ہوں یا دیہاتی، ان پر قربانی واجب ہے۔ مسافروں پر واجب نہیں۔ خواہ مسافر خوشحال ہی کیوں نہ ہو۔ اس سلسلے میں یسار یعنی خوشحالی کی حد وہ ہے جس پر پہنچ

کہ صدقۂ فطر واجب ہو جاتا ہے۔ امام ابو یوسف سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ امام ابو یوسف سے ایک اور روایت کے مطابق قربانی واجب نہیں بلکہ سنت ہے۔ امام مالکؒ کا قول ہے کہ تمام لوگوں پر خواہ وہ مقیم ہوں یا مسافر قربانی ہے۔ جس شخص نے بلا عذر قربانی نہ کی اس نے بہت برا کیا۔ سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے کہ قربانی واجب نہیں ہے۔ سفیان نے یہ بھی کہا ہے کہ قربانی نہ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ عبداللہ بن الحسن کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے باپ کو قربانی کا جانور دے دے تو میرے نزدیک اس کا یہ فعل قربانی دینے سے زیادہ پسندیدہ ہے۔

ان آراء پر ابوبکر جصاص رائے زنی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جو لوگ قربانی کے وجوب کے قائل ہیں وہ آیت زیر بحث سے استدلال کرتے ہیں نیز قول باری (قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ کہہ دو میری نماز، میری قربانی، میری زندگی اور میری موت سب اللہ رب العالمین کے لیے ہے اس کا کوئی شریک نہیں ہے اور مجھے اسی کا حکم دیا گیا ہے) سے بھی ان کا استدلال ہے۔ یہ آیت اضحیہ کے امر کی مقتضی ہے اس لیے کہ اس مقام میں نسک سے اضحیہ یعنی عید قربان پر دی جانے والی قربانی مراد ہے۔ اس پر سعید بن جبیر کی وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو انھوں نے حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہؓ سے فرمایا تھا (یا فاطمة اشهدی اضحیتك فانه یغفر لك باول قطرة من دمها کل ذنب عملتیه وقولی (اِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) اے فاطمہؓ! اپنی قربانی کو ذبح ہوتا ہوا دیکھو اس لیے کہ اس کے خون کے پہلے قطرے کے ساتھ تمہارے تمام گناہ معاف ہو جائیں گے اور اس وقت یہ پڑھو بیشک میری نماز، میری قربانی، میری زندگی اور میری موت سب کچھ اللہ رب العالمین کے لیے ہے) ایک روایت کے مطابق حضرت علیؓ قربانی کا جانور ذبح کرتے وقت یہی آیت تلاوت کرتے تھے۔

حضرت ابوبردہ بن نیار نے عید قربان کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ اللہ کے رسول! میں نے اپنے نسک یعنی قربانی کے سلسلے میں تعجیل کر لی ہے۔ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (ان اول نسکنا فی یومنا هذا الصلوٰة ثم المذبح آج کے دن ہماری پہلی عبادت نماز ہے اور اس کے بعد قربانی ہے) یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ نسک سے کبھی اضحیہ بھی مراد ہوتا ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتایا کہ آپ کو اس کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ بات قول باری (وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ اور مجھے اس کا حکم دیا گیا ہے) سے معلوم ہوتی ہے۔ اور امر ایجاب کا

مقتضی ہوتا ہے۔ اس بارے میں قولِ باری (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ۔ پس اپنے رب کے لیے نماز پڑھو اور قربانی دو) سے بھی استدلال کیا جاتا ہے۔ ایک روایت کے مطابق اس آیت میں نماز سے نمازِ عید اور نحر سے قربانی مراد ہے۔ امر وجوب کا مقتضی ہوتا ہے۔ جب ایک چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر واجب ہوگئی تو وہ ہم پر بھی واجب ہوگی۔ کیونکہ قول باری ہے (فَاتَّبِعُوهُ اس کی یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کرو) نیز ارشاد ہے (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ تمہارے لیے رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی زندگی میں بہترین نمونہ موجود ہے)

روایات کی جہت سے قربانی کے وجوب کے قائلین اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جو زید بن الحباب نے عبداللہ بن عیاش سے نقل کی ہے، انھیں اعرج نے حضرت ابوہریرہؓ سے انھوں نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من کان له یسار فلم یضح فلا یقربن مصلانا جس شخص کو وسعت اور فراخی میسر ہو اور پھر وہ قربانی نہ دے تو وہ ہماری نماز گاہ کے قریب بھی نہ آئے) اس حدیث کو زید بن الحباب کے علاوہ ایک جماعت نے مرفوعاً روایت کی ہے جس میں یحییٰ بن سعید بھی شامل ہیں، ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں عباس بن الولید نے انھیں الہیثم بن خارجہ نے، انھیں یحییٰ بن سعید نے عبداللہ بن عیاش سے، انھوں نے الاعرج سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من قدر علی سعة فلم یضح فلا یقربن مصلانا جس شخص کو کشائش اور فراخی حاصل ہو اور پھر وہ قربانی نہ دے تو وہ ہماری نماز گاہ کے قریب بھی نہ آئے) اس حدیث کو یحییٰ بن یعلیٰ نے بھی مرفوعاً روایت کی ہے۔ ہمیں نے روایت بیان کی، انھیں حسین بن اسحاق نے انھیں احمد بن النعمان الفراء نے، انھیں یحییٰ بن یعلیٰ نے حضرت عبداللہ بن عیاشؓ سے، یا عباس نے الاعرج سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من وجد سعة فلم یضح فلا یقربن مسجدنا۔ جس شخص کو کشائش اور فراخی حاصل ہو اور پھر وہ قربانی نہ دے تو وہ ہماری مسجد کے قریب بھی نہ آئے) اسی حدیث کو عبیداللہ بن ابی جعفر نے الاعرج سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ "جس شخص کو کشائش اور فراخی میسر ہو اور وہ قربانی نہ دے تو وہ ہماری نماز گاہ کے قریب بھی نہ آئے"۔ ایک قول کے مطابق عبیداللہ بن ابی جعفر ضبطِ حدیث اور جلالت روایت میں ابن عیاش سے بڑھ کر ہیں۔ انھوں نے اس روایت کو حضرت ابوہریرہؓ پر موقوف کیا ہے، اسے مرفوعاً بیان نہیں کیا۔ ایک قول کے مطابق اس بارے میں درست بات یہ ہے کہ یہ روایت مرفوع نہیں ہے بلکہ حضرت

ابوبرزہ پر جاکر موقوف ہوگئی ہے۔

قربانی کا حکم باقی ہے اور عتیرہ منسوخ ہے

اضحیہ کے ایجاب پر ابو رملہ الحنفی کی حدیث سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے۔ یہ حدیث انھوں نے مخنف بن سلیم سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (علی کل اھل بیت فی عام اضحیۃ وعتیرۃ۔ ہر خاندان پر ہر سال ایک قربانی اور ایک عتیرہ ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عتیرہ بالاتفاق منسوخ ہے، اس کی صورت یہ تھی کہ لوگ رجب کے مہینے میں روزہ رکھتے پھر بکری ذبح کرتے اسے رجبیہ بھی کہتے ہیں۔ ابن سیرین اور ابن عون دونوں اس پر عمل پیرا رہے۔ عتیرہ تو بالاتفاق منسوخ ہے لیکن اضحیہ کے نسخ پر کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی اس لیے اس حدیث کے مقتضیٰ کی روشنی میں یہ واجب ہے تاہم اس روایت میں یہ مذکور ہے کہ ہر خاندان پر ایک قربانی ہے یہ بات تو معلوم ہے کہ ایک واجب قربانی پورے خاندان کے لیے کافی نہیں ہوتی بلکہ صرف ایک فرد کی طرف سے ادا ہوتی ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپ نے ایجاب مراد نہیں لیا ہے۔

قربانی کے ایجاب کے قائلین اس روایت سے بھی استدلال کرتے ہیں جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی۔ انھیں احمد بن ابی عون البزوری نے، انھیں ابومعمر اسماعیل بن ابراہیم نے، انھیں ابواسماعیل المؤدب نے مجالد سے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے حضرت جابرؓ اور حضرت براء بن عازبؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عید قربان کے دن منبر پر ارشاد فرمایا (من صلی معنا ھذہ الصلوۃ فلیذبح بعد الصلوۃ۔ جس شخص نے ہمارے ساتھ یہ نماز پڑھی ہے وہ اب نماز کے بعد قربانی کرے) یہ سن کر حضرت ابوبردہ بن نیارؓ کھڑے ہوگئے اور عرض کیا اللہ کے رسول! میں نے پہلے ہی جانور ذبح کر لیا تھا خیال یہ تھا کہ جب عید کی نماز سے فارغ ہو کر آئیں گے تو دوستوں کے ساتھ مل کر گوشت کھائیں گے۔ آپ نے یہ سن کر ارشاد فرمایا (لیس منک تمھاری قربانی نہیں ہوئی) انھوں نے پھر عرض کیا "میرے پاس بکری کا ایک بچہ ہے؟" آپ نے فرمایا "اس کی قربانی دے دو، تمھاری طرف سے قربانی ادا ہو جائے گی۔ لیکن تمھارے سوا کسی اور کی طرف سے اس کی قربانی ادا نہیں ہوگی" اس روایت سے کئی وجوہ کی بنا پر قربانی کے وجوب پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اول حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (من صلی معنا ھذہ الصلوۃ فلیذبح بعد الصلوۃ) اس میں ذبح کا حکم ہے جس کا ظاہر وجوب کا مقتضی ہے۔ دوسری وجہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (تجزئ عنک ولا تجزئ عن غیرک) اس کا مفہوم یہ ہے کہ

اس بکری کے بچے کی قربانی کے ذریعے تمہاری قربانی ادا ہو جائے گی اس لیے کہ محاورہ ہے "جزی عنی کذا" جس کے معنی ہیں "اس نے میری طرف سے فلاں چیز ادا کر دی" اور ادائیگی واجب چیز کی ہوتی ہے یہ بات وجوب کی مقتضی ہے۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، اس حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ آئے ہیں (من ذبح قبل الصلوٰۃ فلیعد اضحیتہ۔ جس شخص نے نماز عید سے پہلے قربانی دی ہے وہ دوبارہ قربانی کرے) بعض طرق میں یہ ذکر ہے کہ آپ نے حضرت ابو بردہؓ سے فرمایا (اعد اضحیتک اپنی قربانی دوبارہ کرو) جو حضرات اس بات کو تسلیم نہیں کرتے وہ یہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (من صلی معنا ھذہ الصلوٰۃ وشھد معنا فلیذبح۔ جس شخص نے ہمارے ساتھ عید کی نماز پڑھی اور ہمارے ساتھ نماز میں شامل ہوا وہ قربانی کرے) اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے ایجاب مراد نہیں لیا ہے اس لیے کہ سب کے نزدیک قربانی کے وجوب کا نماز میں شمولیت کے ساتھ تعلق نہیں ہے۔ جب یہ بات سب کے لیے عام ہے اور اس میں مالداروں کی تخصیص نہیں ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ندب اور استحباب مراد لیا ہے۔ رہ گیا آپ کا یہ ارشاد کہ (تجزی عنک بکری کے بچے کی قربانی تمہاری طرف سے ادا ہو جائے گی) تو اس سے آپ نے اس عبادت کا جواز مراد لیا ہے۔ جواز اور قضاء یعنی ادائیگی کی دو قسمیں ہیں۔ ایک جواز قربت یعنی عبادت کا جواز اور دوسرا جواز فرض۔ لفظ جواز اور قضاء کا اطلاق ظاہراً وجوب پر دلالت نہیں کرتا۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت ابو بردہؓ نے نذر کے طور پر اپنے اوپر قربانی واجب کر لی ہو۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں دوبارہ قربانی دینے کا حکم دیا۔ اس لیے آپ نے جن الفاظ کے ذریعے حضرت ابو بردہؓ کو خطاب کیا ہے وہ وجوب پر دلالت نہیں کرتے۔ اس لیے کہ یہ ایک معین شخص کے لیے حکم تھا ہر شخص پر عموم لفظ کے ذریعے قربانی کا ایجاب نہیں تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اگر واجب کی ادائیگی مراد لیتے تو آپ حضرت ابو بردہؓ سے اس قربانی کی قیمت ضرور پوچھتے تاکہ ان پر اس کے مثل کا ایجاب ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابو بردہؓ نے یہ عرض کیا تھا کہ "میرے پاس بکری کا بچہ ہے جس میں دو بکریوں سے زیادہ گوشت ہے"۔ اس طرح بکری کا بچہ اس جانور سے بہتر تھا جو انھوں نے نماز سے پہلے ذبح کر لیا تھا۔

قربانی کے وجوب پر نظر اور قیاس سے استدلال کیا جا سکتا ہے وہ اس طرح کہ سب کا اس پر

اتفاق ہے کہ نذر کی صورت میں قربانی لازم ہو جاتی ہے۔ اگر وجوب کے حکم کے اندر قربانی کے لیے اصل موجود نہ ہوتی تو نذر کی بنا پر یہ ہرگز لازم نہ ہوتی جس طرح دوسری تمام چیزوں کا حکم ہے کہ اگر وجوب کے حکم کے اندر ان کی اصل موجود نہ ہو تو وہ نذر کی بنا پر واجب نہیں ہوتیں۔

قربانی کے وجوب پر اس روایت سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے جسے جابر الجعفی نے نقل کی ہے انھوں نے ابوجعفر سے اس کی روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ اضحیہ نے ہر اس ذبح کو منسوخ کر دیا جو اس سے قبل ہوتی تھی، زکوٰۃ نے ہر اس زکوٰۃ کو منسوخ کر دیا جو اس سے پہلے ادا کی جاتی تھی۔ رمضان کے روزے نے ہر اس روزے کو منسوخ کر دیا جو اس سے پہلے رکھا جاتا تھا اور غسل جنابت نے ہر اس غسل کو منسوخ کر دیا جو اس سے پہلے عمل میں آتا تھا" یہ بات اضحیہ کے وجوب پر دلالت کرتی ہے اس لیے کہ اس کی وجہ سے ماقبل کی قربانی کی تمام صورتیں منسوخ ہو گئیں۔ اس کی وجہ سے جو چیز منسوخ ہوئی ہے وہ واجب کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ہر وہ حکم جس کے متعلق یہ ذکر کیا گیا ہو کہ یہ اپنے ماقبل کے لیے ناسخ ہے وہ فرض یا واجب ہوتا ہے۔

ابوبکر جصاص اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ میرے نزدیک وجوب پر دلالت نہیں کرتی۔ اس لیے کہ واجب کا نسخ دراصل وجوب کی مدت کا بیان ہوتا ہے۔ جب نسخ کے ذریعے یہ بیان کر دیا جائے کہ ایجاب کی مدت اس وقت تک کے لیے تھی تو اس میں ایسی بات نہیں پائی جائے گی جو کسی اور حکم کے ایجاب کی مقتضی بن سکتی ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ فرماتے کہ تم لوگوں سے عتیرہ (رجب کے مہینے میں ذبح ہونے والی بکری) اور عقیقہ (بچے کی پیدائش کے سات دن بعد ذبح کیا جانے والا جانور) نیز دوسرے تمام ذبائح کا حکم منسوخ ہو چکا ہے تو اس ارشاد میں کسی اور ذبیحہ کے وجوب پر دلالت نہ ہوتی۔ اس بنا پر درج بالا قول میں کہ "اضحیہ نے ماقبل کے ہر ذبیحہ کو منسوخ کر دیا ہے" اضحیہ کے وجوب پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس مقام پر نسخ کے ذکر کا فائدہ صرف یہ ہے کہ جب پہلی اضحیہ کی ترغیب دلائی گئی تو اس کے بعد اب کوئی واجب ذبیحہ باقی نہیں رہا۔

قربانی کے وجوب کی نفی پر اس حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت کی، انھیں ابراہیم بن عبداللہ نے، انھیں عبدالعزیز بن الخطاب نے، انھیں مندل بن علی نے ابوجناب سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الاضحی علیّ فریضة وھو علیکم سنة۔ قربانی مجھ پر فرض ہے لیکن تمہارے لیے سنت ہے) ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں سعید بن محمد ابو عثمان الاسجدانی نے، انھیں

الحسن بن حماد نے، انھیں عبدالرحیم بن سلیم نے عبداللہ بن محرز سے، انھوں نے قتادہ سے، انھوں نے حضرت انسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (امرت بالاضحی والوتر ولم تعزم علی۔ مجھے قربانی کرنے اور وتر پڑھنے کا حکم ملا ہے لیکن یہ مجھ پر لازم نہیں کیے گئے ہیں)۔

ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن علی بن العباس الفقیہ نے، انھیں عبداللہ بن عمر نے، انھیں محمد بن عبدالوارث نے، انھیں ابان نے عکرمہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (ثلاث ھن علیّ فریضة ولکم تطوع الاضحی والوتر والضحی تین باتیں میرے لیے فرض ہیں اور تمھارے لیے نفل ہیں۔ قربانی، وتر کی نماز اور چاشت کی نماز) ان روایات سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ قربانی ہم پر واجب نہیں ہے۔ تاہم اگر روایات میں کسی حکم کی نفی اور اثبات میں تعارض ہو جائے تو اثبات وایجاب کی روایات اولیٰ ہوں گی۔ ان پر دو وجوہ کی بنا پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔ ایک تو یہ کہ اباحت ترک پر ایجاب وارد ہوتا ہے دوسری یہ کہ ایجاب کی روایات میں ترک کی ممانعت ہے اور نفی کی روایات میں ترک کی اباحت ہے اور ممانعت اباحت اولیٰ ہوتی ہے۔

نفی وجوب پر اس روایت سے بھی استدلال کیا جا سکتا ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ہارون بن عبداللہ نے، انھیں عبداللہ بن یزید نے، انھیں سعید بن ایوب نے، انھیں عیاش القتبانی نے عیسیٰ بن ہلال الصدفی سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (امرت بیوم الاضحی عیدًا جعله الله لهذه الامة مجھے عید قربان کے دن عید منانے کا حکم دیا گیا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اس امت کے لیے مقرر کیا ہے) ایک شخص نے اٹھ کر عرض کیا" اگر میرے پاس صرف ایک اونٹنی ہو جو مجھے اس کے دودھ سے فائدہ اٹھانے کے لیے ملی ہو تو آیا میں اس کی قربانی کر دوں" آپؐ نے فرمایا" نہیں، اگر تم اپنے بال اتروالو، ناخن ترشوالو، مونچھیں کتروالو اور موئے زیر ناف صاف کر لو تو اللہ کے نزدیک اس سے تمھاری قربانی کی تکمیل ہو جائے گی" جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے درج بالا امور کو بمنزلۂ اضحیہ قرار دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ اضحیہ واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان افعال کو سرانجام دینا واجب نہیں ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ابراہیم بن موسیٰ الرازی نے، انھیں عیسیٰ نے، انھیں محمد بن اسحاق نے یزید بن ابی حبیب سے، انھوں نے ابوعیاش سے

انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر کو دو خوبصورت خصی شدہ اور سینگوں والے مینڈھے ذبح فرمائے۔ جب آپ نے ذبح کرنے کے لیے ان دونوں کو لٹایا تو یہ دعا پڑھی (انی وجھت وجھی للذی فطر السمٰوٰت والارض علی ملة ابراھیم حنیفا وما انا من المشرکین ان صلوٰتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العالمین لا شریك له وبذلك امرت وانا اول المسلمین، اللھم منك ولك عن محمد وامته باسم اللہ واللہ اکبر۔ میں نے اپنا رخ اس ذات کی طرف کر لیا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا، میں ملت ابراہیمی پر ہوں سب سے یکسو ہو کر، میں مشرکین میں سے نہیں ہوں، بیشک میری نماز، میری قربانی، میری زندگی اور میری موت سب کچھ اللہ کے لیے ہے جو تمام جہانوں کا پالنے والا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، مجھے اسی بات کا حکم دیا گیا ہے، اور میں اطاعت کرنے والوں میں سے ہوں۔ اے اللہ! یہ تیری ہی طرف سے عطا ہوئی ہے اور تیرے ہی لیے ہے، یہ قربانی محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور اس کی امت کی طرف سے ہے، اللہ کے نام کے ساتھ، اللہ سب سے بڑا ہے) اس کے بعد آپ نے دونوں جانوروں کو ذبح کر دیا۔ ان حضرات کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کی طرف سے قربانی کی جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ غیر واجب ہے اس لیے کہ اگر قربانی واجب ہوتی تو ایک مینڈھا پوری امت کی طرف سے قربانی کے لیے کافی نہ ہوتا۔

ابوبکر جصاص اس استدلال کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ بات وجوب کی نفی نہیں کرتی۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کی طرف سے تطوع اور رضاکارانہ طور پر یہ قربانی دی تھی اور یہ بات جائز ہے کہ ایک شخص جس پر قربانی واجب ہو اس کی طرف سے کوئی رضاکارانہ طور پر قربانی دے دے جس طرح ایک شخص جس پر قربانی واجب ہوتی ہو اگر وہ نفلی قربانی دے گا تو اس کی یہ قربانی جائز ہو گی لیکن یہ چیز اس پر لازم شدہ قربانی کے وجوب کو ساقط نہیں کرے گی۔ ہم نے سلف سے قربانی کے ایجاب کی نفی میں جو روایتیں نقل کی ہیں ان سے دو وجوہ کی بنا پر نفی وجوب پر استدلال ہو سکتا ہے ایک تو یہ کہ ان حضرات کے ہم چشموں میں سے کوئی بھی ایسا نہیں گزرا جس سے نفی وجوب کے خلاف روایت منقول ہو، جبکہ ان حضرات سے ہماری مذکورہ نفی ایجاب کی روایتیں پوری طرح پھیلی ہوئی اور مشہور تھیں، دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر قربانی واجب ہوتی تو لوگوں کو اس حکم کی عمومی طور پر ضرورت ہوتی جس سے یہ بات لازم ہو جاتی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے صحابہ کرامؓ کو اس کے وجوب کے حکم سے ضرور آگاہ کر دیا جاتا۔ اگر آپ کی طرف سے صحابہ کرام کو

آگاہ کر دیا جاتا تو یہ حکم استفاضہ اور تواتر کی صورت میں امت کے اندر نقل ہوتا۔ اور کچھ نہ ہوتا تو کم از کم اس حکم کی روایت اسی درجے کی ہوتی جس درجے کی صدقۂ فطر کے حکم کی روایت ہے اس لیے کہ لوگوں کو عمومی طور پر اس حکم کے جاننے کی ضرورت تھی۔ جب امت کے اندر استفاضہ کی صورت میں اس حکم کی روایت موجود نہیں ہے تو یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قربانی واجب نہیں ہے۔ اس سلسلے میں یہ استدلال بھی کیا جا سکتا ہے اگر قربانی واجب ہوتی جو کہ مال کو لاحق ہونے والا حق ہے تو مقیم اور مسافر کا حکم یکساں ہوتا۔ اس کا وجوب دونوں پر ہوتا جس طرح صدقۂ فطر کا وجوب دونوں پر ہے۔ لیکن جب امام ابوحنیفہ مسافر پر اس کے وجوب کے قائل نہیں ہیں تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی ہے کہ یہ سرے سے واجب نہیں ہے۔ ایک استدلال یہ بھی کیا جاتا ہے کہ اگر یہ واجب ہوتا جبکہ یہ مال کو لاحق ہونے والا حق ہے تو وقت کا گزر جانا اس کے وجوب کو ساقط نہ کر سکتا۔ اب جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ایام النحر گزر جانے کے ساتھ قربانی ساقط ہو جاتی ہے تو یہ امر اس کے عدم وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ ایسے تمام حقوق جو مال کے اندر واجب ہوتے ہیں مثلاً زکوٰۃ، صدقۂ فطر اور عشر وغیرہ وہ وقت کے گزر جانے کی بنا پر ساقط نہیں ہوتے۔

جہاد فی سبیل اللہ

قول باری ہے (وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ۔ اور اللہ کی راہ میں جہاد کرو جیسا کہ جہاد کرنے کا حق ہے اس نے تمہیں اپنے کام کے لیے چن لیا ہے اور دین میں تم پر کوئی تنگی نہیں رکھی۔ قائم ہو جاؤ اپنے باپ ابراہیم کی ملت پر) ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے کہ "اللہ کی راہ میں جہاد کرو جیسا کہ جہاد کرنے کا حق ہے اور اپنے باپ ابراہیم (علیہ السلام) کی ملت کی پیروی کرو" اسی بنا پر (مِلَّةَ أَبِيكُمْ) منصوب ہے بعض مفسرین کا قول ہے کہ اس کے منصوب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں "كَمِلَّةِ أَبِيكُمْ" مراد ہے۔ تاہم جب حرف جار محذوف ہو گیا تو اسم فعل کے ساتھ متصل ہو گیا اور اس وجہ سے یہ منصوب ہو گیا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں یہ دلیل موجود ہے کہ ہم پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کی پیروی لازم ہے البتہ جن احکامات کا نسخ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ثابت ہو چکا ہے ان کا اتباع لازم نہیں ہے۔ ایک قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ) اس لیے فرمایا کہ یہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت میں داخل ہے

اگرچہ مفہوم یہ ہے کہ یہ ملت تمہارے باپ ابراہیم (علیہ السلام) کی ملت کی طرح ہے تو اس سے پھر مراد یہ ہے کہ اللہ کی راہ میں جہاد کرنا جیسا کہ جہاد کرنے کا حق ہے تمہارے باپ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت کی طرح ہے۔ اس لیے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بھی اللہ کی راہ میں اس طرح جہاد کیا تھا جیسا کہ جہاد کرنے کا حق ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے قول باری (وَجَاهِدُوا فِي اللّٰهِ حَقَّ جِهَادِهٖ) کی تفسیر میں فرمایا: "مشرکین کے خلاف جہاد کرو" حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ "اللہ کی راہ میں کسی ملامت گر کی ملامت سے نہ گھبراؤ یہی اللہ کی راہ میں جہاد کرنا ہے جیسا کہ جہاد کرنے کا حق ہے" ضحاک کا قول ہے "اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ عزوجل کی خاطر حق پر عمل پیرا رہو" قول باری (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ حرج سے مراد تنگی ہے۔ مجاہد کا بھی یہی قول ہے۔ اس آیت سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ حوادث یعنی نئے مسائل میں اگر اختلاف رائے ہو تو جس قول کے نتیجے میں تنگی پیدا ہوگی وہ قابل تسلیم نہیں ہوگا اور جس قول کے نتیجے میں حکم کے اندر وسعت اور گنجائش کا پہلو ہوگا وہ اولیٰ ہوگا۔

ایک قول ہے کہ (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) کا مفہوم یہ ہے کہ دین میں کوئی ایسی تنگی نہیں ہے جس سے نکلنے کی کوئی راہ نہ ہو وہ اس طرح کہ تنگی کی بعض صورتیں ایسی ہیں جن سے توبہ کے ذریعے چھٹکارا حاصل کیا جا سکتا ہے اور بعض ایسی ہیں کہ ظلماً لی ہوئی چیز کو واپس کر کے ان سے خلاصی مل سکتی ہے۔ اس لیے دین اسلام میں ایسی کوئی تنگی نہیں ہے کہ گناہ کی سزا سے چھٹکارے کی کوئی سبیل نہ ہو۔ قول باری (مِلَّةَ اَبِيْكُمْ اِبْرٰهِيْمَ) میں تمام مسلمانوں کو خطاب ہے۔ اگرچہ تمام مسلمانوں کا نسب حضرت ابراہیم علیہ السلام سے جا کر نہیں ملتا اس سلسلے میں حسن بصری سے مروی ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ تمام مسلمانوں پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کی حرمت اسی طرح لازم ہے جس طرح بیٹے پر باپ کی حرمت لازم ہے۔ جیسا کہ قول باری ہے (وَاَزْوَاجُهٗ اُمَّهٰتُهُمْ اور نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کی ازواج تمہاری مائیں ہیں) بعض قرأت میں یہ الفاظ بھی ہیں وَهُوَ اَبٌ لَّهُمْ (اور وہ یعنی حضرت ابراہیم علیہ السلام ان کے یعنی مسلمانوں کے باپ ہیں)۔

تمہارا نام مسلم رکھا گیا

قول باری ہے (هُوَ سَمّٰىكُمُ الْمُسْلِمِيْنَ مِنْ قَبْلُ وَفِيْ هٰذَا۔ اللہ نے پہلے بھی تمہارا نام

مسلم رکھا تھا اور اس قرآن میں بھی (تمہارا یہی نام ہے) حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارا نام مسلم رکھا ہے۔ ایک قول کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تمہارا نام مسلم رکھا ہے جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف سے حکایت کرتے ہوئے ارشاد باری ہے (وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَآ اُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ اور ہماری اولاد میں سے ایک امت پیدا کر جو تیری اطاعت گزار ہو) قول باری (مِنْ قَبْلُ وَفِيْ هٰذَا) کی تفسیر میں مجاہد کا قول ہے۔ قرآن سے پہلے اور قرآن کے اندر۔ قول باری (هُوَ اجْتَبٰىكُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ آیت کے مخاطب اول یعنی صحابہ کرام سب کے سب عادل اور پسندیدہ تھے۔ اس سے ان لوگوں کے قول کا بطلان ہو جاتا ہے جو صحابہ کرام پر زبان طعن وتشنیع دراز کرتے ہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ صرف ان لوگوں کو چن لیتا ہے جو اس کے مطیع اور فرمانبردار ہوتے ہیں اور اس کی خوشنودی کے حصول میں کوشاں رہتے ہیں۔ اس میں صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی مدح ہے جو اس آیت کے اولین مخاطب ہیں۔ یہ آیت ان کی پاکبازی کی دلیل ہے۔

قول باری ہے (لِيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ شَهِيْدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ تاکہ رسول تم پر گواہ ہو اور تم لوگوں پر گواہ) اس میں صحابہ کرام کے اجماع کی صحت پر دلالت موجود ہے اس لیے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم پر گواہ بن کر ان لوگوں کی طاعت کی گواہی دیں جنھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تبلیغ پر اللہ کی اطاعت کی اور نافرمانوں کی نافرمانی کی بھی گواہی دیں۔ اور تم لوگوں پر گواہ بن کر ان کے اعمال کی گواہی دو جو انھوں نے تمھاری طرف سے اللہ کی کتاب اور اس کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی تبلیغ پر اختیار کیا۔ یہ آیت اس قول باری کی نظیر ہے (وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا۔ اور اسی طرح ہم نے تمھیں ایک "امت وسط" بنایا ہے تاکہ تم دنیا کے لوگوں پر گواہ ہو اور رسول تم پر گواہ ہو) اللہ تعالیٰ نے اس آیت کی ابتداء صحابہ کرام کی مدح سے کی اور انھیں عدالت کی صفت سے متصف فرمایا پھر یہ بتایا کہ وہ بعد میں آنے والے لوگوں پر گواہ اور حجت ہوں گے جس طرح آیت زیر بحث میں فرمایا (هُوَ اجْتَبٰىكُمْ) تا قول باری (وَتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ)۔

قول باری ہے (وَافْعَلُوا الْخَيْرَ۔ اور نیک کام کرو) اس آیت سے بعض دفعہ ایسی قربت اور عبادت کے ایجاب پر استدلال کیا جاتا ہے جس کے وجوب میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے نزدیک آیت سے کسی چیز کے ایجاب پر نہ تو استدلال درست ہے اور نہ ہی اس میں عموم کا اعتقاد صحیح ہے۔


سورة المؤمنون

نماز میں خشوع وخضوع

قول باری ہے (قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ هُمْ فِیْ صَلَاتِهِمْ خَاشِعُوْنَ - یقیناً فلاح پائی ہے ایمان لانے والوں نے جو اپنی نماز میں خشوع وخضوع اختیار کرتے ہیں) ابن عون نے محمد بن سیرین سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز پڑھتے تو اپنا سر مبارک آسمان کی طرف اٹھاتے۔ جب یہ آیت نازل ہوئی تو آپ نے اپنا سر جھکا لیا۔ ہشام نے مجھ سے روایت کی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو لوگوں نے اپنی آنکھیں جھکا لیں۔ ہر شخص یہ پسند کرتا ہے کہ اس کی نگاہ اس کی سجدے کی جگہ سے آگے نہ جائے۔ ایک جماعت سے مروی ہے کہ نماز میں خشوع سے مراد یہ ہے کہ نگاہ سجدے کی جگہ سے آگے نہ جائے۔ ابراہیم، مجاہد اور زہری سے مروی ہے کہ خشوع کے معنی سکون کے ہیں۔ المسعودی نے ابوسنان سے اور انھوں نے اپنے ایک آدمی سے روایت کی ہے کہ حضرت علی رضؓ سے اس آیت کی تفسیر پوچھی گئی۔ آپ نے فرمایا۔ خشوع کا تعلق دل سے ہے نیز یہ کہ تم مسلمان شخص کے لیے اپنا کندھا نرم رکھو اور نماز میں دائیں بائیں نہ دیکھو"۔ حسن کا قول ہے کہ خَاشِعُوْنَ بمعنی خَائِفُوْنَ ہے یعنی ڈرنے والے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ خشوع کا لفظ ان تمام معانی کو شامل ہے یعنی نماز میں سکون اختیار کرنا، عاجزی کا اظہار کرنا۔ دائیں بائیں نہ دیکھنا، حرکت نہ کرنا اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہنا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ ارشاد منقول ہے (اسکنوا فی الصلوٰۃ وکفوا ایدیکم فی الصلوٰۃ نماز میں سکون اختیار کرو اور اپنے ہاتھوں کو روکے رکھو) نیز فرمایا (امرت ان اسجد علی سبعۃ اعضاء وان لا اکف شعرا ولا ثوبا مجھے حکم دیا گیا ہے کہ سات اعضاء کے بل سجدہ کروں، اور بالوں اور کپڑے کو نہ سمیٹوں) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں کنکریوں کو ہاتھ لگانے سے منع فرمایا ہے۔

آپ کا ارشاد ہے (اذا قام الرجل یصلی فان الرحمۃ تواجهه فاذا التفت انصرفت عنه، جب ایک شخص کھڑا ہو کر نماز پڑھنے لگتا ہے تو اللہ کی رحمت اس کی طرف متوجہ ہو جاتی ہے

جب وہ دائیں بائیں دیکھتا ہے تو رحمت منہ موڑ کر چلی جاتی ہے) زہری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں نگاہ اٹھاتے تھے لیکن دائیں بائیں نہیں دیکھتے تھے۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں ابو توبہ نے، انھیں معاویہ بن سلام نے زید بن سلام سے کہ انھوں نے ابو سلام کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ مجھے السلولی نے روایت بیان کی، اور انھیں سہل بن الحنظلیہ نے کہ صحابہ کرام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ حنین کی طرف روانہ ہو گئے۔ سہل نے سلسلۂ حدیث جاری رکھتے ہوئے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ سے پوچھا "آج رات پہرہ دینے کے فرائض کون سرانجام دے گا؟" حضرت انس بن ابی مرثد الغنوی نے عرض کیا "میں سرانجام دوں گا۔" آپؐ نے فرمایا "پھر گھوڑے پر سوار ہو جاؤ۔" وہ گھوڑے پر سوار ہو کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تو آپ نے فرمایا "اس گھاٹی کی طرف چلے جاؤ یہاں تک کہ اس کی بلندی پر پہنچ جاؤ، اور ہوشیار رہنا کہ کہیں رات کی وجہ سے دھوکا نہ کھا جاؤ۔" جب صبح ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نمازگاہ کی طرف چل پڑے اور وہاں پہنچ کر دو رکعت نماز ادا کی پھر فرمایا "کیا تم نے اپنے سوار کی موجودگی کو محسوس کیا؟" صحابہ نے نفی میں جواب دیا۔ اس کے بعد جماعت کے لیے صفیں درست ہوئیں اور اقامت کہی گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے دوران گھاٹی کی طرف بار بار دیکھتے رہے یہاں تک کہ جب آپؐ نے دو رکعتوں کے بعد سلام پھیرا تو فرمایا "تمھیں بشارت ہو، تمھارا سوار آ گیا ہے۔" اس روایت میں یہ بات بتائی گئی ہے کہ آپؐ نماز کے اندر بار بار گھاٹی کی طرف دیکھتے رہے ہمارے نزدیک یہ بات دو وجوہ سے عذر پر محمول ہے۔ ایک تو یہ کہ آپ کو اس گھاٹی کی طرف سے دشمن کے اچانک حملے کا خطرہ تھا اور دوسری یہ کہ آپ سوار کے متعلق فکرمند تھے جب تک کہ اس کی آمد نہ ہو گئی۔

ابراہیم نخعی کے متعلق مروی ہے کہ وہ نماز میں زردیدہ نگاہوں سے دائیں بائیں دیکھا کرتے تھے۔ حماد بن سلمہ نے حمید سے، انھوں نے معاویہ بن قرہ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے استفسار کیا گیا کہ عبداللہ بن الزبیرؓ نماز میں فلاں فلاں حرکت نہیں کرتے یعنی دائیں بائیں نہیں دیکھتے یہ سن کر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا "لیکن ہم تو کرتے ہیں اور ہم لوگوں کی طرح نماز پڑھتے ہیں۔" حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نماز میں دائیں بائیں التفات نہیں کرتے تھے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ جس التفات سے روکا گیا ہے یہ وہ التفات ہے جس میں نمازی اپنا چہرہ دائیں یا بائیں موڑ لے۔ لیکن اگر آنکھوں کے کناروں سے دائیں بائیں دیکھ لے تو اس کی ممانعت نہیں ہے۔ سفیان نے

اعمش سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو ایسا معلوم ہوتا کہ زمین پر پڑا ہوا کپڑا ہے۔ ابو مجلز نے ابو عبیدہ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ جب نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو اپنی آواز پست رکھتے، اپنا جسم اور اپنی نظریں جھکائے رکھتے۔ علی بن صالح نے زبیر الیامی کے متعلق روایت کی ہے کہ جب وہ نماز کے لیے کھڑے ہوتے تو ایسا معلوم ہوتا کہ گویا لکڑی ہیں۔

قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُوْنَ اور لغویات سے دور رہتے ہیں) لغو بے فائدہ کام کو کہتے ہیں جس فعل اور قول کی یہ صفت ہو وہ ممنوع ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ لغو باطل کو کہتے ہیں جس قول کا کوئی فائدہ نہ ہو وہ باطل ہے اگرچہ باطل کے ذریعے کبھی فوری طور پر حاصل ہونے والے فوائد کی تلاش ہوتی ہے۔

شرم وحیا

قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ۔ اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں) آیت سے مرد اور عورتیں دونوں مراد لینا درست ہے اس لیے کہ جب مذکر اور مؤنث دونوں کا اجتماع ہو جائے تو تغلیب کے طور پر مذکر کا صیغہ لایا جاتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے (قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ هُمْ فِیْ صَلٰوتِهِمْ خَاشِعُوْنَ) یہاں مرد اور عورتیں دونوں مراد ہیں بعض مفسرین کا قول ہے کہ آیت (وَالَّذِیْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ) مردوں کے ساتھ مخصوص ہے اس کی دلیل یہ قول باری ہے (اِلَّا عَلٰی اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُهُمْ سوائے اپنی بیویوں کے اور ان عورتوں کے جو ان کی ملک یمین میں ہوں) اس میں لامحالہ مرد مراد ہیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ پہلا لفظ دونوں جنسوں کے لیے عام ہو اور استثناء مردوں کے لیے مخصوص ہو۔ جس طرح یہ قول باری ہے (وَوَصَّیْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَیْهِ حُسْنًا۔ اور ہم نے انسان کو اس کے والدین کے ساتھ حسن سلوک کی وصیت کی) پھر ارشاد ہوا (وَاِنْ جَاهَدَاکَ عَلٰی اَنْ تُشْرِکَ بِیْ۔ اور اگر یہ دونوں یعنی ماں باپ تجھے اس امر پر مجبور کریں تو میرے ساتھ شریک ٹھہرائے) پہلا فقرہ سب کے لیے عام ہے اور عطف بعض افراد کے لیے ہے جنہیں لفظ شامل ہے۔ قول باری (وَالَّذِیْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حَافِظُوْنَ) دلالت حال کی بنا پر عام ہے۔ دلالت حال یہ ہے کہ بدکاری میں مبتلا ہونے سے شرمگاہوں کی حفاظت کی جائے۔

نکاحِ متعہ کی تحریم

قول باری ہے (فَمَنِ ابْتَغٰى وَرَآءَ ذٰلِكَ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْعٰدُوْنَ۔ البتہ جو اس کے علاوہ کچھ اور چاہیں وہی زیادتی کرنے والے ہیں) آیت نکاح متعہ کی تحریم کی مقتضی ہے اس لیے کہ متعہ کی بنا پر ہاتھ آنے والی عورت نہ تو بیوی ہوتی ہے اور نہ ہی ملکِ یمین کے تحت آنے والی مملوکہ۔ ہم نے سورۂ نساء میں اس پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ یہ بحث قول باری (وَرَآءَ ذٰلِكَ) کی تفسیر کے تحت کی گئی ہے۔ قول باری (وَرَآءَ ذٰلِكَ) کا مفہوم "غَيْرَ ذٰلِكَ" ہے یعنی ان کے ماسوا۔ قول باری (الْعٰدُوْنَ) سے مراد ایسے لوگ ہیں جو حلال سے حرام کی طرف تجاوز کریں۔ قول باری (اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ) اس جملہ سے استثناء جس میں شرمگاہوں کی حفاظت کا ذکر ہے اور اس قول کے ذریعے بیوی اور ملکِ یمین کے تحت آنے والی لونڈی سے ہمبستری کی اباحت کی خبر دی گئی ہے۔ اس لیے آیت ان دو صنفوں کے ماسوا تمام عورتوں سے جنسی تعلقات پر پابندی کی مقتضی ہے۔ اس کے ذریعے بیویوں اور لونڈیوں کے ساتھ ہمبستری کی اباحت پر دلالت ہو رہی ہے کیونکہ ان کے بارے میں لفظ کے اندر عموم ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ بیویوں اور لونڈیوں کے ساتھ ہمبستری کی اباحت میں اگر عموم ہوتا تو حیض کی حالت میں ان کے ساتھ ہمبستری درست ہوتی، اسی طرح شوہر والی لونڈی نیز شبہ کی بنا پر جماع کے نتیجے میں عدت گزارنے والی کے ساتھ بھی وطی کا جواز ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت کے لفظ کا عموم تمام احوال میں مذکورہ عورتوں کے ساتھ وطی کے جواز کا مقتضی ہے تاہم ان کی تخصیص پر دلالت قائم ہو چکی ہے جس طرح عموم کی تمام صورتوں میں ہوتا ہے کہ اگر اس کے بعض افراد کی تخصیص کر دی جائے تو یہ بات باقی ماندہ افراد میں عموم کے حکم کی بقاء کو مانع نہیں ہوتی۔ ملکِ یمین کا جب اطلاق کیا جاتا ہے تو اس سے مملوک غلام یا لونڈی کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ ملکِ یمین کا اطلاق بنی آدم کے سوا کسی اور چیز پر نہیں ہوتا۔ مثلاً گھر اور سواری پر ملکِ یمین کے لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا۔ وہ اس لیے کہ غلام اور لونڈی کی ملکیت دوسری چیزوں کی ملکیت سے اخص ہوتی ہے۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ ایک شخص اپنے گھر کو گرا سکتا ہے اور گرا کر اسے دوبارہ بنا سکتا ہے اس کام میں اس کے لیے کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی لیکن آدم زادوں کے سلسلے میں وہ یہ قدم نہیں اٹھا سکتا۔ اسی طرح وہ گھر کو عاریت کے طور پر دے سکتا ہے، اپنی مملوکہ اشیاء کو بھی جسے چاہے دے سکتا ہے لیکن اگر

وہ چاہے کہ اپنی مملوکہ لونڈی کی شرمگاہ کسی کو عاریت کے طور پر دے دے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا۔

نمازوں کی محافظت

قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ ھُمْ عَلٰی صَلَوٰتِھِمْ یُحَافِظُوْنَ۔ اور اپنی نمازوں کی محافظت کرتے ہیں) قول باری (یُحَافِظُوْنَ) کی تفسیر میں سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ نمازیں ان کے اوقات میں ادا کی جائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (لیس التفریط فی النوم انما التفریط ان یترک الصلوٰۃ حتی یدخل وقت الاخری نماز کی ادائیگی میں کوتاہی نیند کی بنا پر نہیں ہوتی بلکہ کوتاہی کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نماز ادا نہ کرے اور بیٹھا رہے یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آجائے) مسروق کا قول ہے کہ نماز کی محافظت کا مفہوم یہ ہے کہ نمازوں کو ان کے اوقات میں ادا کیا جائے۔ ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ وہ نمازوں پر دوام کرتے ہیں یعنی ہمیشہ ان کی ادائیگی کرتے ہیں۔ قتادہ کا قول ہے کہ وہ نماز کے لیے وضو کی، نماز کے اوقات نیز رکوع و سجود کی پوری نگہداشت کرتے ہیں۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ نماز کی محافظت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی شرائط کی تکمیل کے ساتھ وقت پر اس کی ادائیگی کی پوری نگہداشت کی جائے۔ سلف سے محافظت کی جو صورتیں منقول ہیں وہ سب کی سب آیت میں مراد ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے نماز کا دوبارہ ذکر کیا اس لیے کہ نمازی نماز کی محافظت کا اسی طرح پابند ہے جس طرح اس میں خشوع و خضوع کا۔

راہِ خدا میں خرچ کرتے ہوئے بھی اللہ سے ڈرتے ہیں

قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ یُؤْتُوْنَ مَآ اٰتَوْا وَّقُلُوْبُھُمْ وَجِلَۃٌ اَنَّھُمْ اِلٰی رَبِّھِمْ رٰجِعُوْنَ اور جن کا حال یہ ہے کہ دیتے ہیں جو کچھ بھی دیتے ہیں اور دل ان کے اس خیال سے کانپتے رہتے ہیں کہ ہمیں اپنے رب کی طرف پلٹنا ہے) وکیع نے مالک بن مغول سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن سعید بن وہب سے اور انھوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے وہ کہتی ہیں کہ میں نے عرض کیا۔ "اللہ کے رسول! وہ لوگ جو دیتے ہیں جو کچھ بھی وہ دیتے ہیں اور ان کے دل کانپتے رہتے ہیں، آیا اس سے مراد وہ شخص ہے جو شراب پیتا اور چوری کرتا ہے؟" آپ نے فرمایا۔ "عائشہ! یہ بات نہیں، اس سے وہ شخص مراد ہے جو نمازیں پڑھتا اور روزے رکھتا ہے نیز اللہ کی راہ میں صدقہ بھی کرتا ہے لیکن ڈرتا ہے کہ کہیں اس کے یہ اعمال اللہ کے ہاں قبول ہونے سے رہ نہ جائیں۔" جزیر نے لیث

سے روایت کی، انھوں نے اس شخص سے جس نے انھیں حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے روایت سنائی کہ (یُؤتُوْنَ مَا اٰتَوا) سے زکوٰۃ مراد ہے۔ حسن بصری سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ "ہم نے ایسے لوگ بھی دیکھے ہیں جنھیں اپنی نیکیاں رد ہو جانے کا اس سے زیادہ خطرہ رہتا تھا جتنا تمھیں اپنی برائیوں پر عذاب کا خطرہ ہے۔

قول باری ہے (اُولٰٓئِکَ یُسَارِعُوْنَ فِی الْخَیْرَاتِ وَ ھُمْ لَھَا سَابِقُوْنَ) یہی لوگ طاعات میں جلدی کرتے ہیں اور یہی ان کی طرف لپک رہے ہیں) یہاں خیرات سے مراد طاعات ہیں جن کی طرف اللہ پر ایمان رکھنے والے لپکتے ہیں اور ان کی طرف سبقت کرنے میں پوری کوشش کرتے ہیں اس لیے کہ انھیں ان کی رغبت ہوتی ہے اور ان پر ملنے والی جزا کا انھیں علم ہوتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے قول باری (وَھُمْ لَھَا سَابِقُوْنَ) کی تفسیر میں فرمایا۔ سعادت یعنی خوش بختی ان کی طرف سبقت کر گئی ہے۔" دوسرے حضرات کا قول ہے" یہ لوگ اہل طاعات ہیں اور جنت کی طرف سبقت کرنے والے ہیں"۔ کچھ اور حضرات کا قول ہے" یہ لوگ نیکیوں کی طرف سبقت کرنے والے ہیں"۔

قول باری ہے (وَلَھُمْ اَعْمَالٌ مِّنْ دُوْنِ ذٰلِکَ ھُمْ لَھَا عَامِلُوْنَ۔ اور ان کے اعمال بھی اس طریقے سے مختلف ہیں (جن کا اوپر ذکر کیا گیا ہے) وہ اپنے یہ کرتوت کیے چلے جائیں گے) قتادہ اور ابوالعالیہ کا قول ہے کہ اعمال سے مراد ایسی خطائیں ہیں جو حق کو نظر انداز کر کے کی جائیں۔ حسن اور مجاہد سے منقول ہے "جو برے اعمال وہ ابھی کر رہے ہیں ان کے علاوہ بھی ایسے اعمال ہیں جنھیں یہ لازماً کر کے رہیں گے"۔

قول باری ہے (مُسْتَکْبِرِیْنَ بِہٖ سَامِرًا تَھْجُرُوْنَ۔ اپنے گھمنڈ میں اس کو خاطر ہی میں نہ لاتے تھے، اپنی چوپالوں میں اس پر باتیں چھانٹتے اور بکواس کیا کرتے تھے) لفظ تَھْجُرُوْنَ کی ایک قرأت حرف تاء کے فتحہ اور حرف جیم کے ضمہ کے ساتھ ہے۔ ایک قرأت کے مطابق حرف تاء مضموم اور حرف جیم مکسور ہے۔ اس لفظ کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ ایک تو حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ "تم حق سے منہ موڑ کر اسے چھوڑ دیتے ہو"۔ مجاہد اور سعید بن جبیر کا قول ہے کہ "تم بکواس کرتے ہو"۔ ھجر۔ بکواس کرنے کو کہتے ہیں۔ جن حضرات نے پہلی قرأت کی ہے ان کے نزدیک یہ لفظ ھجر بمعنی چھوڑنا سے ہی نکلا ہے جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ وغیرہ سے مروی ہے۔ جب مریض بیماری کے دباؤ میں آکر ادھر ادھر کی ہانکنے لگے اور ہذیانی انداز میں باتیں کریں تو کہا جاتا ہے "اھجر المریض" ایک قول کے مطابق لفظ (سَامِرًا) کو واحد کے صیغے میں بیان کیا گیا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ظرفیت

کے معنی ادا کر رہا ہے اور تقدیر کلام اس طرح ہے "لیلاً تھجرون" تم رات کے وقت بکواس کرتے رہتے ہو) مشرکین کی عادت تھی کہ رات کے وقت کعبہ کے ارد گرد ٹولیاں بنا کر بیٹھ جاتے اور دنیا بھر کی گپیں ہانکتے (ایک قول کے مطابق اس لفظ کے معنی اگرچہ سمار یعنی اکٹھے بیٹھ کر گپ ہانکنے کے ہیں لیکن لفظ (سامراً) اس لیے واحد لایا گیا ہے کہ یہ مصدر کے مقام میں ہے جس طرح کہا جاتا ہے "قوموا قیاما" (کھڑے ہو جاؤ)

رات کو گپیں ہانکنا شیوۂ مومن نہیں

یعنی رات کے وقت باتیں کرنے اور گپیں ہانکنے کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ شعبہ نے ابوالمنہال سے، انھوں نے حضرت ابو برزہ اسلمیؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ عشاء کی نماز سے پہلے سو جانے کو اور عشاء کی نماز کے بعد باتیں کرنے کو ناپسند کرتے تھے۔ شعبہ نے منصور سے، انھوں نے خزیمہ سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے (لاسمر الا لرجلین مصل او مسافر۔ دو شخصوں کے سوا کسی کے لیے رات کو باتیں کرنا درست نہیں ہے ایک نمازی اور دوسرا مسافر) حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ عشاء کی نماز کے بعد باتیں کرنے سے منع کیا کرتے تھے۔ باتیں کرنے کے متعلق رخصت والی روایتیں بھی موجود ہیں۔ اعمش نے ابراہیم سے اور انھوں نے علقمہ سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ مسلمانوں کے معاملات میں سے کسی نہ کسی معاملے پر رات کے وقت تبادلۂ خیالات کیا کرتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ عشاء کی نماز کے بعد باتیں کرتے رہتے تھے۔ اسی طرح عمرو بن دینار اور ایوب سختیانی بھی آدھی آدھی رات تک باتیں کرتے رہتے تھے۔